

# الإسلام في إيران

منذ الهجرة حتى نهاية القرن التاسع الهجري

إيليا با ولويج بطر وشففسكى

نقطة عن الفارسية وقدم له وعلق  
دكتور / السباعي محمد السباعي

القاهرة إبريل  
٢٠٠٥

منتدى سود الأزبكية  
www.books4all.net

# منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://www.facebook.com/books4all.net>



# الإسلام فى إيران

منذ الهجرة حتى نهاية القرن التاسع الهجرى

إيليا با ولويج بطروشفسكى

نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه

دكتور السباعى محمد السباعى

القاهرة ابريل ٢٠٠٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الفهرس

رقم الصفحة	الموضوع
٣	فهرس
٥	تقديم
٧	تمهيد : العقيدة والتاريخ : مصادر الكتابة التاريخية شرقا وغربا
٢٩	المدخل : من هو بطروشفسكى، مؤلفاته، هذا الكتاب . الاستشراق فى روسيا (الاتحاد السوفيتى سابقا)
٤١	المقدمة : ظهور الإسلام
٧٩	الفصل الأول : الإسلام فى إيران "ظهور مذاهب السنة والشيعه والخوارج".
١٣١	الفصل الثانى : التعليم والمناسك الدينية الإسلامية.
١٧٩	الفصل الثالث : القرآن.
٢١١	الفصل الرابع : مصادر التشريع الإسلامى.
٢٢٧	الفصل الخامس : تدوين الفقه الإسلامى السنى.
٢٥٣	الفصل السادس : القوانين العامة للدولة الإسلامية.
٢٨١	الفصل السابع : الدعاوى المذهبية فى الإسلام فى القرنين الثانى والثالث الهجريين (المدجنة، القدرية، المعتزلة).

٣٠٧	الفصل الثامن : علم الكلام الإسلامى منذ القرن الرابع حتى الثامن الهجرى (تقديس أولياء الله فى الإسلام)
٣٤٧	الفصل التاسع : الشيعة المعتزلة.
٣٩٩	الفصل العاشر : الإسماعيلية، القرامطة وغلاة الشيعة.
٤٤٩	الفصل الحادى عشر : العرفان فى الإسلام (التصوف والفقر)
٥١١	الفصل الثانى عشر : انتصار الشيعة فى إيران
٥٤٩	المصادر والمراجع

بسم الله الرحمن الرحيم

## تقديم

هذه طبعة جديدة لكتاب "الإسلام فى إيران"، تشتمل على اثنى عشر فصلا من فصول هذا الكتاب الذى احتوى على ثلاثة عشر فصلاً، لم أتمكن من اضافة الفصل المتبقى وعنوانه ..قانون العقوبات والقانون المدنى فى الإسلام.

وآمل أن يضاف فى الطبعة القادمة بإذن الله، حتى يكتمل الكتاب وتحقق الفائدة المرجوة، وباقى التعليقات والحواشى.

أضيف إلى هذه الطبعة أربعة فصول، ومقدمات ثلاثة تناولت الاستشراق الروسى ودور بطروشفسكى فى هذا الاستشراق وحديثاً عن مؤلفاته ثم تحدثت عن العقيدة ودورها فى الكتابة التاريخية شرقاً وغرباً، باعتبارها مدخلا مهما لدراسة ما ألفه المستشرقون عن الشرق والإسلام وإمعان النظر فى آرائهم. وحذفت من هذه الطبعة ما كان تحت عنوان "الفطرية السياسية فى الإسلام وتطورها عند المسلمين" فما أضيف من فصول يفى بالغرض ويحقق الهدف.

وفى النهاية أمل أن يكون هذا الكتاب إضافة جديدة ، ومثلاً يحتذى للدأب والجهد الكبير الذى بذله المؤلف فى جمع مادته وعرضها بعد تدقيق ودراسة عميقة، لم تخل من هنات بسبب عقيدته أو لقصور فى فهم مدلولات بعض الكلمات العربية وهى قليلة .

والله من وراء القصد،،

دكتور السباعى محمد السباعى

ابريل ٢٠٠٥ م / صفر ١٤٢٦ هـ





## تمهيد

### العقيدة والتاريخ : ومصادر الكتابة التاريخية شرقاً وغرباً :

إن العقيدة ليست بغريبة تماماً عن التاريخ. هذا قول نشاهده في جميع الكتابات التاريخية التي دونت في الشرق أو الغرب في عصرنا هذا أو في العصور السابقة منذ نشأت فكرة الكتابة والتدوين التاريخي. ولا يقتصر هذا على المجال التاريخي فحسب . بل يمتد إلى ما عداه من أمور يعبر عنها الإنسان قولاً أو كتابة أو فعلاً .

ومن المؤكد أن التاريخ علمي في منهجه. فإن ملايين الحقائق التاريخية يمكن أن تقرر بحيث تقنع غير المختصين والخبراء على حد سواء، فإذا قلنا أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد بلغ دعوته إلى الإسلام في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. وإنه أرسل كتباً إلى حكام الإمبراطوريتين الأعظم آنذاك. فإن حقيقة هذه الحادثة أو غيرها من الحوادث تثبتها سلسلة من الوثائق اختبرت صحتها وقابليتها للتصديق بعناية كبيرة . وسيظل المؤرخ يعتبرها حقيقة واقعية أو سلسلة من الحقائق لا يمكن أن يشك فيها إلا إذا شك في سطوع الشمس نهاراً وطلوع القمر ليلاً.

وهناك جم غفير من الحقائق المتشابهة مع هذه الحقيقة والقائمة على أسس علمية مماثلة من وجهة نظر المؤرخ وغير المختص. هذه الحقائق هي مواد التاريخ التي لم تستكمل بعد.

ووضع هذه المواد غير المستكملة في كتاب يتطلب أن تختار هذه المواد ثم ترتب وتوصف أو توضع بشكل قصصي . هذه العمليات هي ما تسمى بالتدوين التاريخي أو تدوين التاريخ . وقد وضحا كوتشك في كتابه المسمى "كيف نفهم

التاريخ" عن المنهج التاريخى التحليلى .

ولذا نراه يقول إن المنهج التاريخى علمى فى حدود أى أن نتائجه تخضع للتحقيق والاتفاق بين الخبراء وتخضع كذلك لعدم الاتفاق بينهم عن فهم وإدراك فى الحاليتين . إذن فالتكوين التاريخى أقرب إلى الفن والفلسفة أو الجدل.

والمؤرخون عندما يتطرقون إلى الدفاع عن الموضوعية العلمية للتاريخ . فإنهم يعنون قدرة المؤرخ على إثبات حقائق مفردة أو إثبات تسلسل الحوادث. فإن لم يصرخوا على أن تفسيراتهم الخاصة هى التفسيرات الوحيدة الممكنة الصحيحة. فليس فى مقدورهم أن يزعموا بأنهم يتجاوزون المعقول كثيراً فى تقييمهم واختيارهم وترتيبهم لتلك الحقائق .

ولما كانت هناك عوامل كثيرة متغيرة تدخل فى الأحكام التاريخية ، فليس المدهش هو اختلاف المؤرخين وإنما هو اتفاقهم كلما اتفقوا .

وعلى الكاتب أو المؤرخ أن يضغط على ميوله الكامنة حتى يبلغ أكبر درجة من عدم التحيز ، أو يطلع قراءة على ميوله حتى يحذرهم مسبقاً بها. أو من الأفضل أن يفعل كلا الأمرين معاً .

وبما أن هناك طرقاً مختلفة لعرض الحقائق التاريخية ، فإن الحقيقة لا تظل هى الأساس الوحيد للحكم على قيمة الكتابات فهو ما تتطوى عليه مبادئ الكاتب من بصيرة ، فالمؤرخ لا يستطيع أن يتجنب فلسفة ما أو دستوراً أخلاقياً. وعلى ذلك فمن الخير أن يتبنى تلك الفلسفة أو ذلك الدستور بصراحة ووضوح فيجب عليه أن يوضح هل مادى فى تفسيره للتاريخ . أم مثالى ؟ هل هو مؤمن بنظرية التفسير الاقتصادى أو التقنى ؟ أم مؤمن بالتفسير الجغرافى أم المناخى ؟ بالتفسير القائم على المعرفة أم العناية الإلهية؟

يضاف إلى هذا - كما ذكر كوتشيلك - أن المؤرخ الذى ليست لديه مبادئ فلسفية أو أخلاقية لا تكون لديه أسس يقيم بها التغيير أو الاستمرار . وبالتالي فليس فى مقدوره أن يحكم على التطور أو الظهور أو السقوط أو النمو. وبدون مثل هذه الأحكام لا يمكن للكتابة التاريخية أن تكون ذلك السرد القصصى أو للوصف الذى هو جوهر التاريخ .

إنّ يحتاج المؤرخ إلى بعض القواعد الفلسفية والأخلاقية . لا ليضع تاريخاً يتجاوز مجرد التبويب للحقائق بل أيضاً لكى يحكم فى فطنة على الكتابات التاريخية التى يكتبها غيره. ولابد من وجود مجموعة من المبادئ التى يمكن أن يتفق عليها المؤرخون ، بل كان هذا صعباً ، كما نشاهد فى كتابات المؤرخين الشرقيين والغربيين على حد سواء، فيختلف الحال عند الأوروبيين عنه عند مؤرخى الدول الاشتراكية التى تفرض عليهم مبادئهم الأخلاقية والفلسفية والتى لا يمكنهم أن يحدوا عنها ، فبينما نرى المبادئ الفلسفية والأخلاقية عند الغربيين لا تحفظ عن ظهر قلب ، بل تستمد من تجارب المرء وتتفق وإياها، نرى نقيض ذلك عند أتباع الفكر الماركسى أو الاشتراكي بعامه ، فالأخلاق والدين والقانون عندهم كما سادت فى أوربا المسيحية يجب محاربتها للمحافظة على سيطرة الطبقة العاملة وانفرادها بالسلطة، فادعى كارل ماركس أن "الأخلاق والدين والقانون" من صنع المتقنين لمساندة نظام الإقطاع والنظام الرأسمالى وقال أيضاً إنها كانت قائمة فى عهد الاستغلال للطبقة العاملة ولم تحل دون وقوع الاستغلال والظلم ، لذا لا تصلح أن تكون سنداً لحكم الطبقة العاملة وديكتاتوريتها فى هذا الحكم .

كما نرى أن كارل ماركس يربط النظرية الهيجلية لتعاقب النماذج الحضارية مع الكفاح من أجل البقاء وكانت النتيجة لذلك تفسيره للتغير فى التاريخ على أساس تفرده المادية : أى أن السيطرة على طريق الإنتاج هى التى تقرر آية

طبقة . ومن ثم أية نماذج فكرية ، يمكن أن تسود فى فترة ما، غير أن الصراع المستمر بين الطبقات يجب أن يؤدى فى النهاية إلى انتصار البروليتاريا. وبهذا يكون قد دخل بالإنسان مجال التقييم المادى كما دخل بالسلع المصنعة وغير المصنعة سواء بسواء . هذه الأفكار وغيرها يحفظها الفرد فى المجتمع الاشتراكى ويؤمن بها إيماناً مطلقاً دون مناقشة فتسيطر على فكره ونظرته للأمور . ومن هنا كانت دراساتهم التاريخية تعبيراً عن فكرهم هذا .

أما المؤرخون الغربيون فرغم أن المسيحية بمذاهبها المختلفة دين غالبيتهم، إلا أن الدين المسيحى فقد سيطرته على النفوس وقامت الفلسفات المتعاقبة مقامه فأصابتهم بالحيرة والدهشة - وفقدت المذاهب الفلسفية تأثيرها كما فقد الدين تأثيره منذ أصبحت الكنيسة دولة ذات سلطة تمارسها فى مواجهة الدولة وفى مخاصمتها. وغير خاف أن الثورة الفرنسية بمبادئها التى طرحتها وما أثمرته من فلسفات ضد الدين وضد الكنيسة . هى التى مهدت لفكرة المادية التاريخية أو للتفسير المادى للتاريخ .

ورغم هذا فإن ظلالاً من الفكر الدينى المسيحى أو الفلسفات القائمة عليه قد ظلت كامنة فى نفوس الأوربيين ، انعكست على دراساتهم وعلى تناولهم للأحداث .

أما عند المسلمين، فقد تناولت العقيدة الإسلامية الفرد والجماعة. والدنيا والآخرة . واتسمت بالشمول والعالمية . فلم تهتم بالمجال الروحى وحده وأهملت المجالات الأخرى العلمية والنفسية والجسدية وميادين العمل والإنتاج والابتكار والتحسين - كما فعلت المسيحية التى صورتها الأنجيل المختلفة والتى كتب أول إنجيل لها بعد وفاة المسيح بأكثر من قرن ولم تهتم بالمجال المادى ، وأهملت المجالات الأخرى الخلقية والسلوكية ومجالات النمو الروحى كما فعلت الماركسية، والمذاهب الاشتراكية الأخرى .



وإذا كان الباحثون من الفلاسفة وعلماء الأخلاق قد اختلفوا فى تحديد معنى الخير والشر. وهم الذين آثروا بأفكارهم فى المجتمعات الأوربية المسيحية والمجتمعات الشيوعية والاشتراكية . فأرجعوهما إلى مبدأى المنفعة والمضرة ، ضمن حدود المنافع والمضار الدنيوية العاجلة التى لا يصاحبها نظرة شاملة للزمن والإنسانية والكون والحياة على وجه العموم ، وأرجعهما بعضهم إلى مبدأى اللذة والألم ضمن حدود الإحساسات الجسدية والنفسية التى يحسها الإنسان ، وأرجعهما بعضهم إلى مبدأى المصلحة والمفسدة فى حدود النظرات الضيقة التى ينظر بها فرد أو جماعة من الناس، ونرى أن بعضهم يلاحظ جانب الفرد مهماً حق الجماعة الإنسانية كله أو بعضه، ويلاحظ بعضهم جانب الجماعة مهماً حق الفرد كله أو بعضه .

فإن العقيدة الإسلامية لها نظرتها الخاصة الشاملة لمبدأى الخير والشر ضمن شروط أربعة : الأول : الاعتدال الذى لا إفراط فيه ولا تفريط . والثانى : ألا يكون فى شئ من ذلك عدوان على حدود الله التى حدها لعباده. والثالث : ألا يكون فى شئ من ذلك عدوان على حق ثابت للفرد أو للجماعة. والرابع : ألا يكون فى شئ من ذلك ضرر أو مفسدة للفرد أو الجماعة ، بنسبة راجحة عليه ، فإذا حدث تعارض بين مصلحة الفرد والجماعة يحل الفكر الإسلامى هذا بأن يلجأ إلى التوفيق بالعدل ، وذلك ضماناً لأكثر نسبة من الخير يمكن تحقيقها، وتقادياً لأكثر نسبة من الشر يمكن تفاديها .

هذه العقيدة الإسلامية تربي فى الفرد المسلم المنطق السديد والعقد الرشيد فيدرك حقائق الأمور ولا يحيد عن الحق مهما كان متعارضاً مع رغبات نفسه أو مصلحته الذاتية فضلاً عن حرص العقيدة على دفع المسلم إلى تحصيل العلم وطلبه، العلم بمعناه الواسع الشامل فلا يقتصر العلم فى الإسلام على تحصيل العلوم الدينية

وحدها بل يشمل العلم بمعناه الشامل الذى يتيح للإنسان معرفة ذاته ومعرفة ما حوله - ومعرفة أسرار الكون والنظر فى ملكوت السموات والأرض.

هذا هو منطق الإسلام . وتلك ملامح من عقيدته. لو طبقها المسلمون الصلح حالهم. ولكن المؤرخين المسلمين حديثاً - شأنهم شأن غيرهم من المسلمين - تركوا ذلك ومالوا شرقاً وغرباً ، فنهجوا نهج أولئك أو هؤلاء فلم يقدموا التراث الإنسانى ما يصحح مسار الكتابة التاريخية ، سوى نفر يسير منهم ، كابن خلدون فى منهجه التاريخى الذى بثه فى كتابه المعروف بالمقدمة ، وإن كان فضل من سبقوه من المؤرخين المسلمين لا ينكر ، وكان المؤرخون المسلمون فى العصور الإسلامية الأولى يطبقون ذلك، فأفادوا من تراث الحضارات السابقة مثلما أفادوا فى جميع مناحى العلوم ، وقدموا لتراث الإنسانية العديد من المؤلفات التاريخية مثلما قدموا فى سائر أنواع العلوم والمعارف، حتى كان القرن الثامن الهجرى فإذا بابن خلدون يسبق عصره ويقدم منهجاً جديداً فى دراسة التاريخ سبق به الأوروبيون بعدة قرون، وتدهور حال المسلمين وأخذوا يميلون إلى الدعة، وتقدم العالم شرقاً وغرباً.

حينما دار الزمن دورته، ونهض الغرب يتلقى عن الشرق واجبه الإنسانى فى جمل مصباح الحضارة والمضى فى سبيل رقيها ، وبدأت حركة النقل والترجمة عن تراث الحضارة الإسلامية التى احتوت تراث الحضارات السابقة عليها وأضافت إليه بما أبدعت وابتكرت ، واستمرت تلك الحركة قرنين أو ثلاثاً من القرن الثانى عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادى أو يزيد. كحركة منظمة، وأثمرت ثمارها فكانت حركة النهضة الأوربية التى نالت بالتغيير أساليب التفكير والدرس. وتابعت حياة النماء للعقل ومعارفه. وفى جملة ذلك التاريخ ، ظهرت فى دراسته نواح للإصلاح مست الغاية والموضوع والأسلوب . فصارت الغاية من دراسته هى الغاية من كل دراسة علمية - فهم الحقائق الكونية طلباً للمعرفة ورغبة فى تفهم الكون ثم انتفاعاً بذلك فى توجيه الحياة توجيهها صالحاً ، ورفع مستوى

الرفاهة الإنسانية فاعتبرته علماً من العلوم وأخرجته من صف الفنون، ووصلت دراسة حقائقه العالية بالفلسفة الإنسانية أو المعنوية . فكان الرجوع إلى السنف الاجتماعية والاهتداء بها فى تحليل الأخبار التاريخية ، واستكناه أسبابها البعيدة، وتبين غاياتها الأخيرة، ولم يعد موضوعه قاصراً على المظهر السياسى لحياة الفرد والجماعة . بل أصبحت مظاهر الحياة الأخرى موضع عناية التاريخ ومادة بحثه ، فمعنى بالناحية الاعتقادية، والعلمية، والفنية والعلمية ، وغير ذلك من مختلف المظاهر، وكان لكل ذلك أثره البعيد فى سير الحياة البشرية. على أن بعض هذه النواحي قد يكون أفضل فى الحياة من الناحية السياسية وألزم لفهم تدرج الحياة من أخبار الفتوح وعدد الجند وأيام القتال ومواكب الحكام المنتصرين. تغير هذا كله وأصبح التاريخ نقصياً شاملاً لنظم سير الحياة على اختلاف نواحيها - كما ذكر ذلك أمين الخولى فى كتابه<sup>(١)</sup>.

أما التغيير فى الأسلوب فكان حتماً مقضياً وقد تغيرت الغاية أن تتغير الواسطة أى الأسلوب كما كان ذلك لابد منه تأثراً بتغير رأى الإنسان فى مسألة لمعرفة وأساليبها ، ويبعد آفاق نظره فى النقد واتساع دائرة حريته العقلية وبازدياد معارفه عن الكون ونظمه<sup>(٢)</sup> .

فبدأت العناية بالرواية التاريخية وتصحيح طرق نقدها نقداً عميقاً صحيح القواعد سليم الخطى، فبينما كان المؤرخ يتلقى أخباره ويرسلها عارية خالية من السند، أو يسندها لمن لا تتوافر ثقته بالسند إليهم، فكانت الحقائق تمتاز بالأقاصيص بل والأكاذيب والأساطير ، لم يعد شئ من ذلك يسوغ لمؤرخ محدث، ولا يقبل منه، بل لابد من التماس السند والانتهاء فيه إلى أصل واضح موثوق به، ولا بد له من

---

(١) تاريخ الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٦ - القاهرة ١٩٣٦ م .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦ ، ٢٧ .

نظرة دقيقة ناقدة فى متن المروى ونصه.

كما أن من مظاهر التغيير فى أسلوب الدراسة التاريخية ، استكمال المصادر التاريخية التى لم تكن من مراجع القدماء ومصادرهم ، فصارت الرواية آخر ما يلجأ إليه المؤرخ لما يعتريها من تغيير وتبدل أثناء انتقالها من جيل لآخر ، فاعتور الضعف نواحيها، فبدأت العناية بالآثار التى خلفها أبناء العصور الغابرة من مباني وتحف وأدوات وغيرها، ومحاولة استنباط الحقائق التاريخية منها، فحلت طلاسـم اللغات القديمة التى ظلت فى نظر القدماء رقى وتعاويز ، وقرئت الهيروغليفية والديموطيقية والبهلوية والصفوية واللحيانية والثردية والقبطية وسائر اللغات المسمارية، بل ودرس نحوها وصرفها ووضعت لها المعاجم، وأفردت دور الآثار لجمع ما كان يمكن الوصول إليه من تلك الأدلة المادية على التاريخ تلك الأدلة التى توضح النواحي السياسية والاجتماعية والفنون والصناعات ولا تكذب وإن كانت لا تعصم من الخطأ على أية حال فإن دراسة الآثار أصبحت من المصادر الأساسية للتاريخ، فقد بينت الآثار العربية القديمة مثلاً أماكن استقرار العرب فى أطراف الجزيرة العربية إبان فترة من فترات الجاهلية وقبل فترة الجاهلية الأخيرة التى امتدت مائة وخمسين عاماً أو مائتين كما تروى كتب تاريخ الأدب العربى. فقد بينت لنا الآثار مملكة الأنباط فى الشمال حيث كانت عاصمتها البتراء شرق الأردن، ومملكة الآراميين وعاصمتها تدمر قرب مدينة حمص، وآر الجنوب من معين وسبأ، وأخيراً منطقة الفاو قرب الحدود الشمالية الغربية لصحراء الربع الخالى ، وهى حديثة الاكتشاف، ولعل معابد الكرنك والدير البحرى فى مصر خير مصدر لدراسة تاريخ مصر القديم. ومدينة اصطخر وقبر كوروش قرب شیراز خير مصدر لدراسة تاريخ إيران القديم فى العصر الهخمانشى .

كما يتجلى التغيير فى أسلوب دراسة التاريخ وكتابته فى الاهتمام بدراسة



النقوش المرتبطة بدراسة الآثار ارتباطاً وثيقاً، والطريقة المثلى للإفادة من هذه النقش هي الموازنة بينها وبين المصادر التاريخية الأخرى على نحو ما فعل المستشرق السويسري ماكس برشم Max Van Bercham المتوفى سنة ١٩٢١م وتلاميذه أمثال جاستون فيت G. Wiet وإيتين كومب Et. Combe وسوفاجيه Sauvaget والمستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال.

فقد تمكن بجامع الكتابات الأثرية العربية. فقد تمكن "برشوم" من قراءة الكتابات الأثرية العربية. وتفسيرها وربطها بمسائل التاريخ. وجمع هذه النقوش في مصر وسوريا وفلسطين وأصدرها في موسوعته المعروفة "بجامعة الكتابات الأثرية" كما أصدر تلاميذه الموسوعة المعروفة بالسجل التاريخي للكتابات العربية في ثلاثة عشر جزءاً، ظهر الجزء الأول منها عام ١٩٢١م، والآخر سنة ١٩٤٤م، ويشتمل كل جزء على أربعمئة نقش مرتبة ترتيباً تاريخياً. أما بروفنسال فأصدر عام ١٩٣١م موسوعة النقوش العربية في أسبانيا. كما قال دكتور طرخان رحمه الله في محاضراته بكلية آداب الملك سعود عن مصادر الكتابة التاريخية، وكان لي شرف الاستماع إليها وقراءتها والاستفادة منها .

كما تطور أسلوب الدراسات التاريخية وتمثل هذا في دراسة المسكوكات أو النميات - جمع نمي بمعنى الفلس أو الدرهم، من الكلمة اليونانية واللاتينية Nummas بمعنى الفضة المضروبة أو النقد .

وهي وثائق رسمية لا يسهل الطعن في قيمتها . وهي سجل للألقاب والنعوت التي تلقى الضوء على كثير من الأحداث السياسية ، كما تفيد في معرفة الحضارة التي كانت عليها تلك الدولة المنتجة لها ، فهي تدل على الصناعة والحالة الاقتصادية الدولة التي أنتجتها، فكانت أوزان السكة ومعاييرها وأنواعها تتأثر بالناحية الاقتصادية ، كما أن ظهور أي تزيف أو غش بها يلقي الضوء على بعض

## جوانب الحياة الاجتماعية .

واهتم الأوروبيون بذلك فقام المستشرقون بدراساتها . مثل المستشرق لين بول Lane Poole وأصدر الأب أنستاس الكرملى (ت ١٩٤٧) سنة ١٩٣١ كتاباً تحت عنوان (النقود العربية وعلم النميات) جمع فيها ما كتبه القدماء أمثال البلاذرى ٢٧٩هـ والمقرئى ٨٤٥هـ والقلقشندى ٨٧٤هـ.

كما لم يقف استكمال المصادر التاريخية عند الماديات منها وما اشتملت عليه، بل التمت كذلك المصادر الأدبية والمعنوية ، فنظروا فى أساطير الشعوب، وقصصها وأمثالها وعاداتها وما إلى ذلك من الآثار المتوارثة. ونظر الباحثون فى ذلك على أسلوب من التحرى والحيلة، وبهداية الخبرة النفسية والبصر بنواميس الاجتماع وقوانين الحياة العمرانية، وبروح من النقد التاريخى الدقيق.

كما اهتموا بدراسة الوثائق أى الأوراق الرسمية من سجلات ومستندات سياسية وعسكرية واقتصادية وغيرها ، وأصبحت أولى المصادر التاريخية لأنها تحتوى على المادة التاريخية الأصلية. والمخطوط منها أفضل من المطبوع. لاسيما إذا كانت جديدة لم يسبق استخدامها، ولذا يقال إن البحث التاريخى الذى لا يعتمد على الوثائق تنقص قيمته التاريخية، بل إنه حيث لا توجد وثائق لا يوجد تاريخ كما يقول لانجلوا Langlois وسسنيوز Seignobos ومن تلك الوثائق ما جمعه المؤرخ الإنجليزى ستبز W. Stubbs عن التاريخ الدستورى للإنجليز منذ أقدم العصور حتى حكم الملك داود الأول - ابن هنرى الثالث المتوفى سنة ١٣٠٧م ونشرت فى أكسفورد سنة ١٨٩٥م .

ومنها أيضاً مجموعة من الوثائق السياسية الخاصة بالعصر النبوى وعصر الخلفاء الراشدين التى جمعها محمد حميد الله الحيدر أبادى فى كتاب. وتضم مراسلات النبى صلى الله عليه وسلم وخطبة الوداع وكتب أبى بكر. وطبع هذا

الكتاب ونشر في بيروت سنة ١٩٦٩م.

هذا أسلوب نهجه الأوروبيون فطوروا به دراسة التاريخ كما طوروا به علومهم ومعارفهم، فهل كان المسلمون بعينين عن هذا ؟ غافلين عنه؟

الإجابة الفورية والمتأنية تقول لا، فقد أدرك المسلمون في بداية فترة ازدهار الحضارة الإسلامية أهمية الوسيلة أو الوساطة لبلوغ الهدف، ودفعهم هذا إلى نقل تراث الحضارات السابقة إيماناً منهم بالتراث الحضاري للإنسانية، وبلغوا من السمو الفكري والإحاطة بمعارف العصر وثقافته مكانة عالية، يدلنا على ذلك أسلوبهم الذي اتبعوه في عملية النقل والترجمة، ونقدم للمتون المنقولة، وتصحيح ما بها من أخطاء وقع فيها السابقون لقصور في معارف عصرهم، أو لأخطاء في عملية الترجمة غير المباشرة التي عدلوا عنها إلى الترجمة المباشرة التي عدلوا عنها إلى الترجمة المباشرة بعد ذلك، ثم اتضح إدراك المسلمين لما أدركه الأوروبيون بعد ذلك، في عصر النهضة، وما اتبعوه في أسلوب دراسة الحديث النبوي والاهتمام بمتن الحديث وسنده وراوييه وظهور علم الجرح والتعديل الذي لم يسبق إلى أسلوبه في أي علم من العلوم. في أية حضارة من الحضارات.

وما نعترف به للمتأخرين في نقد السند لا يزيد عما قام به أسلافنا منه في أصول الرواية الإسلامية، ولكن ما يمكن أن نضيفه هنا هو أننا تخلينا عما فعله أسلافنا، وأرجو أن نحرص على استعمال تلك الطرق النقدية والاستمساك بها استمساكاً قوياً مع التطبيق الدقيق والاستفادة مما جد من رقى في البحوث النفسية، واختبارها اختباراً أعمق وأدق، يكون له أثره في تفسير ظواهر كانت مبهمة أو مشتبهة، أو مفسرة على غير وجهها كما يقول المرحوم أمين الخولي<sup>(١)</sup>.

---

(١) تاريخ الملل والنحل ٣٢ .

وفى مجال نقد الرواية التاريخية، نجد المؤرخ المسلم ابن خلدون كان سابقاً فى هذا المجال، كنفذه لقصة العباسية التى يرويها المؤرخون فى سبب فتك الرشيد بالبرامكة، وما ينقله المفسرون عن إرم ذات العماد من وصف مدينة إرم هذه فى صحارى عدن. ووصف قصورها الذهبية وغير ذلك مما حلل من نقاط ضعفه فى المقدمة فيقول : "إن للمؤرخين لم يعرضوا هذه الأمور على أصولها، ولا قاسوها على أشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار فضلوا عن الحق .

كما يبين أن التاريخ محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت فيقول إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران، والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق<sup>(١)</sup>.

وإذا كان أمين الخولى يرى أن دعوة ابن خلدون للنقد العقلى الاجتماعى للروايات التاريخية لم يطبقها ابن خلدون نفسه ولم تلق من أبناء عصره ولا ممن خلفوه فى الشرق آذاناً صاغية وأنها عند المحدثين موضع الرعاية والتقدير العظيم فى درس التاريخ. فهذا حق يجب أن اعترف به، ولكنه اهتدى إليه وحاول تحقيقه قدر استطاعته حتى قال عنه جب فى كتابه دراسات فى حضارة الإسلام، إن الأصالة الحق فى مقدمة ابن خلدون لتوجد فى تحليله المسهب الموضوعى للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تفعل فعلها فى تكوين الوحدات السياسية وفى تطور الدولة. وإن نتائج هذا التحليل المسهب هى التى تمثل (العلم الجديد) الذى قال ابن خلدون أنه أوجده<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٩ .

(٢) جب دراسات فى حضارة الإسلام ص ٢٢١ - الترجمة العربية - إحسان عباس - بيروت.



ومن قبل ذلك رأينا البيهقي ، نائب رئيس ديوان الرسائل في عهد السلطان مسعود الغزنوي في القرن الخامس الهجري، ومؤلف الكتاب المعروف بتاريخ البيهقي يعتمد على الوثائق في تأليفه، ويذكر الخشاب في مقدمته لترجمة الكتاب أن البيهقي لم يكتف بسرد التاريخ سرداً ولكنه كان يقف حيثما يجب التوقف ليبيد رأيه، وينقل رأى بارتولد عن البيهقي في دائرة المعارف، إن تاريخه ليس تاريخاً لدولة بالمعنى المعروف، إنما هو حديث رجل سياسي عن حياة الملوك الذين عمل معهم وعما كان يجري في الشؤون الداخلية والخارجية<sup>(١)</sup>.

ويضيف الخشاب "إنه فيما عدا التاريخ الذي يستمد مصادره من الوثائق التي كانت في حوزته أو مما رآه أو سمعه من الوزير أو رئيس الديوان أو غيرهما يتحدث البيهقي عن أخبار الماضي والوسيلة التي يصل بها المؤرخ إلى تدوينها، وهو يرى أن هذه الأخبار قسمان ليس لهما ثالث، إما أن تسمعها من رجل أو تقرأها في كتاب، ويشترط في السماع أن يكون المتحدث ثقة صادقاً ويشهد على صحة قوله العقل ويؤيده كلام الله تعالى فقد قيل : "لا تصدق من الأخبار ما لا يستقيم فيه الرأي".<sup>(٢)</sup>

من هذا يتضح أن المسلمين كانوا سباقين في ابتكار مناهج البحث العلمي، ووضع النواة الأولى له، ولكننا نهتدى إلى الطريق الصحيح ثم نتوقف أو نتراجع شأننا في كل أمورنا، وهذا أمر يؤسف له، ولكن من حسن الحظ أن المسلمين شئ والإسلام شئ آخر .

على أية حال فقد خطا الأوروبيون خطوات سريعة في مجال البحث العلمي

---

(١) يحيى الخشاب تاريخ البيهقي ص ١٠-١١

(٢) يحيى الخشاب تاريخ البيهقي ص ١٢

وفى مجال الرقى والتقدم الحضارى، وقطعوا الخطوة تلو الخطوة فى هذا المجال، ولم يقصروا دراساتهم على نويهم وأقطارهم فحسب بل تعدوا ذلك لدراسة الشعوب الشرقية فنشأت حركة الاستشراق، وكان للبابوية الدور البارز والمهم فى نشأتها لأسباب مختلفة .

وكدليل على هذا القول ما شاهدناه فى سيرة البابا سلفستر الثانى (ت ١٠٠٣م) الفرنسى فقد حصل دراسته وتعليمه فى الأندلس على يد العلماء المسلمين، ولم يكتف بذلك، بل سعى لتعليم الأوربيين اللغة العربية، فقد أمر بإنشاء ثلاث مدارس لتعليم اللغة العربية فى روما وريمس Rheims وشارترز Chortres، وكان نشاطه جما فى هذا المجال حتى اعتبره بعض مؤرخى الغرب من أمثال تورنديك Tworndike بداية لحركة الترجمة ونواة لحركة الاستشراق. وتابعت البابوية السير فى الطريق الذى رسمته، فطلبت من ملوك الدول الأوروبية، إنشاء المعاهد لدراسة اللغات الشرقية فى بلادهم وإدخالها فى الجامعات مثل جامعة روما ومونبلييه وباريس وأكسفورد، وتولى أمر الإنفاق المالى على كراسى تلك اللغات إما البابوية كما كان الحال فى جامعة روما أو الملك نفسه كما كان الحال فى جامعة باريس، وتولى ملك إنجلترا الإنفاق على كراسى تلك اللغات فى جامعة أكسفورد.

ثم خطت البابوية خطوة أكثر تقدماً فى هذا الصدد، فقرر البابا هونوريوس الرابع Honorius فى القرن الثالث عشر إنشاء معاهد لتعليم اللغات الشرقية، كما قرر البابا كليمنت الخامس Clement (ت ١٣١٦م) إنشاء كراسى للغات الشرقية فى عواصم أوروبا العلمية بموافقة من مجمع فيينا الدينى (١٢١١-١٣١٢م)، وخصص هذا البابا كرسيتين لكل لغة من اللغات الشرقية العربية والفارسية والسريانية وعين فيها الأساتذة وأمر بأن يجزل لهم العطاء، وكان المحرك لهذا البابا فى اتخاذ هذا القرار راهب أسباني متبحر فى العلوم العربية هو الراهب ريموندل R. Lull

المعروف عند أبناء العربية بالصوفى النصرانى رغم أنه قضى حياته فى مقاتلة الإسلام والتحريض على الحروب الصليبية .

يضاف إلى هذا وتعضيداً لدور البابوية فى نشأة حركة الاستشراق، أن بعض كبار المترجمين للتراث العربى والإسلامى كانوا من الرهبان والأساقفة مثل جونتاليز Gone alose الأسبانى، أشهر مترجمى مركز طليطلة، وهو الذى اهتم ومعه رئيس أساقفة طليطلة حنا بن داود الأسبانى، بكتب الفلسفة والفلك. وكذلك الراهب البندكتى جيرار الكريمونى الإيطالى (ت ١١٨٧م) الذى ترجم ما لا يقل عن سبعة وثمانين كتاباً فى الفلسفة والطب والرياضيات والفلك، والراهب أديلارد الباثى Adelard of Bath الإنجليزى، وهناك الإسكتلندى ميخائيل سكوت (ت ١٢٣٥م) الذى أشرف على مركز بالرمو للترجمة فى عهد الإمبراطور فريديريك الثانى المتوفى سنة ١٢٥٠م.

وهكذا نشأت حركة الاستشراق ولم تكن عقيدة القائمين بها بعيدة عما قصدوا إليه، والحق أنهم كانوا مبدعين فى كثير مما ألفوا فيه وكتبوا عنه، وأدوا خدمات جليلة للدراسات العربية والإسلامية بنواحيها المختلفة، لما تميزوا به من جدة البحث ومملكة النقد والعقل المنظم، ووقوفهم على المناهج الحديثة والنظريات المعاصرة فى البحث والتأليف وتطبيق ذلك فى بحوثهم ودراساتهم، وأشير هنا إلى بعض المعالم البارزة لما قدموه.

### أولاً: دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam

صدرت باللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية، وتحتوى على بحوث قيمة كتبها متخصصون، ومرتبة ترتيباً أبجدياً، وتقوم هيئة مصرية بنقلها إلى اللغة العربية يشرف عليها كل من أحمد الشنتاوى، وإبراهيم زكى خورشيد والدكتور عبد الحميد يونس، وقطعت شوطاً كبيراً فى عملية الترجمة ولم تستكمل بعد .

## ثانياً : الدوريات Periodical

وهى مجلات علمية يكتب فيها أئمة المستشرقين من أهمها ما بدأ نشره فى لندن سنة ١٨٣٤ باسم Journal of the Royal Asiatic Society ويرمز لها بالحروف J. R. A. S. وما صدر فى أمريكا سنة ١٨٤٣ باسم Journal of American Oriental Studies ويرمز لها بالحروف J. A. O. S.

كما صدر فى باريس المجلة الآسيوية للدراسات الشرقية برئاسة المستشرق دى ساسى ١٨٢٠ ثم المجلة الآسيوية Asiatique Journal وقبل ذلك صحيفة العلماء ١٦٦٥ وتصدر كل ثلاثة أشهر باسم Le Journal de savantat وعدت تلك المجلة أوسع مصادر الاستشراق فى الغرب وأوثقها، وقد نيفت أجزاءها على ٢٣٠ مجلدًا، ويتراوح عدد صفحات الواحد بين ٣٠٠ و٧٠٠ صفحة تناولت القارة الآسيوية لاسيما العالم العربى الإسلامى الذى فاز بنحو الثلثين من تلك الصفحات كما ورد فى آخر تقرير لها عام ١٩٧٤م، وتخص العرب والإسلام بدراسات رصينة، واهتمت بنشر المخطوطات العربية والإسلامية وتحقيقتها، مثلما فعل الرحالة الألمانى بارث Barth الذى جاب شمال أفريقيا ووسطها بين عام ١٨٤٩ وعام ١٨٥٥. وجمع كثيراً من الوثائق والمخطوطات العربية ونشرها فى جزعين فى لندن عام ١٨٧٥م.

ثالثاً : ما نشرته مطبعة ليدن بهولندا من كتب عربية وفارسية حققها واهتم بطبعها أئمة المستشرقين وعلى رأسهم المستشرق الإنجليزى هاملتون جب أحد كبار المستشرقين المعاصرين الذين وقفوا حياتهم على دراسة التراث الإسلامى، وله سلسلة تعرف بسلسلة جب التذكارية .

رابعاً : كان للمستشرقين الدور الأساسى فى تنظيم الكتب وتصنيفها وفهرستها، وألفوا المؤلفات التى توضح طريقة الوصول إلى الكتب فى الموضوعات

المختلفة، ومن بين نتائجهم فى هذا المجال :

Guide to the use libraries الذى صدر فى نيويورك ١٩٣٦م لمؤلفه M. Mutchins وآخرين وكذلك Guide to Reference Books وقد ألفه G. M. Winchell و صدر فى شيكاغو بين ١٩٥١-١٩٥٥م وهناك مراجع تتعلق بكتب التاريخ أو تاريخ دولة بعينها فى عصر معين، وبعض هذه الكتب يشير إلى أماكن وجود المراجع، ويعطى نبذة مختصرة عنها مثل ما صدر فى واشنطن سنة ١٩٣٦م تحت عنوان : International Bibliography of Historical Sciencies

ويصدر هذا المجلد كل سنة منذ ذلك التاريخ عن الجمعية التاريخية الدولية، ولها لجان فرعية فى أوروبا وأمريكا، وتتناول هذه المجلة شتى فروع المعرفة مثل: طرق البحث التاريخى وتاريخ الحضارة، وعصور ما قبل التاريخ، وتاريخ شعوب الشرق الأدنى، وتاريخ العصور الوسطى فى الغرب، وتاريخ بيزنطة، والتاريخ الاجتماعى والتاريخ الدينى والثقافى فى التاريخ الحديث .

وقبل أن اختتم هذه النقطة لابد من الإشارة إلى سبق المسلمين فى هذا المجال فها هو ابن النديم ق ٣٨٣هـ/٩٩٣م صاحب كتاب الفهرست، وحاجى خليفة (ت ١٠٦٧) صاحب كتاب كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون وطبع فى أستانبول ١٩٤١-١٩٤٣ . وكتاب الفهرست. يحتوى على عشر مقالات : المقالة الأولى وهى ثلاثة فنون، الفن الأول : فى وصف لغات الأمم من العرب والعجم وأنواع خطوطها وأشكال كتابتها، الفن الثانى فى أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذاهب المسلمين، الفن الثالث فى لغة الكتاب الذى لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه على غير ذلك، ومفاتيح العلوم للخوارزمى وجعله مقالتين ، إحداهما للعلوم الشرعية وما يقتدرن بها من العلوم العربية وتقع فى ستة أبواب ، والثانية لعلوم العجم وتقع فى تسعة أبواب، ونشر لأول مرة بالقاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

وكتبها معجم المطبوعات العربية والمصرية الذي وصل مصنفه سر كيس إلى سنة ١٣٣٩هـ - ١٩١٩م ويقع في عدة أجزاء .

### الاستشراق في روسيا :

بدأت الصلات بين العرب وروسيا منذ العصر العباسي الأول عن طريق التجار العرب الذين قصدوا روسيا قادمين من بغداد للبيع والشراء. وأقدم وصف عربي لروسيا كتبه أحمد بن فضلان <sup>(١)</sup> الذي أنفذه الخليفة المقتدر ٩٢١م ٣٠٧هـ إلى ملك البلغار وكان يقيم على ضفاف نهر الفولجا، وعن طريق الحجاج الروس إلى بيت المقدس الذين وصفوا ما شاهدوه في رحلاتهم، ومن أشهرها رحلة الأب دانييل ١١٠٦-١١٠٨م . ثم غزا المغول روسيا وغزاها من بعدهم تيمور لنك وأستولى على موسكو ١٣٨٠-١٣٨١م ثم احتلها تيمور بنفسه سنة ١٣٩٥م فسيطرت إحدى حاميات المغول على قسم من روسيا لمدة استمر ٢٤٠ سنة طبعتها بأثرها الإسلامي في الدين والثقافة والحضارة ، وبعد أن أخذ الغرب بالاستشراق أخذوا علمياً، أرسل بطرس الأول خمسة من الطلاب يتعلمون اللغة العربية واللغات الشرقية، وجرت الملكة كاترين الثانية مجراه، فأمرت سنة ١٧٦٩م بتعليم اللغة العربية ثم التترية في مدرسة قازان إعداداً للترجمة، ثم اتصلت روسيا بالمدرسة الهولندية الاستشرافية، وأفادت منها .

لم يصبح الاستشراق علماً قائماً بذاته في روسيا إلا على إثر تطبيق النظام الجامعي بها سنة ١٨٠٠م الذي أدرج اللغات الشرقية بفرعها السامية والإسلامية ضمن مناهج الدراسة الجامعية فدخلت اللغة العربية ضمن مناهج جامعة قازان سنة ١٨٠٧م ودخلت اللغات الشرقية جامعة موسكو (التي نشأت عام ١٧٥٥م) سنة ١٨١١م ، وبدأت الدراسات العربية والشرقية تنتهج نهجاً علمياً في روسيا منذ

---

(١) نشره العالم التركي أحمد زكي وليدى سنة ١٩٣٩ مع ترجمة ألمانية للنص العربي .

أواخر القرن التاسع عشر حتى الثورة البلشفية سنة ١٩١٧م التى احتلت مناطق إسلامية ، وشرعت بعد ذلك تلك الثورة فى إعادة تنظيمها للدولة ، ونظمت مراكز الاستشراق القائمة وأنشأت غيرها، وعهد إلى كبار المستشرقين للإشراف عليها، ففى ليننجراد استحدثت معهدا للغات الشرقية وأشرف عليه كراتشوفسكى، وأنشئ المعهد المركزى للغات الشرقية بموسكو ١٩٢٠م، الذى عرفت بعد بالمعهد الشرقى التابع لمجمع العلوم السوفيتية ١٩٣٠م، وأدخلت اللغة العربية واللغات الشرقية فى جميع المعاهد والكليات التى أنشئت بعد ذلك، وكان للمستشرق الروسى كريمسكى دور بارز فى الإشراف على الدراسات العربية فى جامعة طشقند، وصدر عنهم مجلة الشرق الجديد، وخرج نطاق الاستشراق عن الجامعات والمكتبات والمتاحف إلى الأبناء والمجلات ودوائر المعارف والعلماء، فنشر بلياييف أجزاء من تاريخ الطبرى فى المجموعات الشرقية ١٩٢٤م، وترجم كريمسكى ألف ليلة وليلة .

ونذكر نجيب العقيقى فى المجلد الثالث من كتابه عن المستشرقين أن دورن صنف فهرساً للمخطوطات الشرقية فى المكتبة الإمبراطورية بلغت أكثر من ٢٠ عشرين مليوناً من المجلدات تحوى مخطوطات شرقية نفيسة، ومكتبة المتحف الآسيوى وتضم عشرة ملايين من المجلدات ، يضم القسم الرابع منها الكتب العربية والفارسية والتركية والتترية، ويبلغ قسم مخطوطاته ثمانين ألف، ويضم القسم الثانى المخطوطات العبرية والسريانية والقبطية، كما صنف دورن فهرس الكتب العربية والفارسية والتركية فى بطرسبورج ١٨٦٦، وصنف روزين فهرس المخطوطات الفارسية والعربية فى بطرسبرج وبولينا فى أربعة مجلدات (بطرسبرج ١٨٧٧-١٨٩١).

ومن المفهرسين أيضاً زالمان ، وإيفانوف الذى اهتم بالمخطوطات الإسماعيلية فى المتحف الآسيوى ونشرها ١٩١٧م . وبرتلس الذى وصف المخطوطات الفارسية فى المتحف الآسيوى، وكذلك المخطوطات الشرقية فى مجمع العلوم

الأوزبكية، وكذلك بلياييف ١٩٥٢ الذى صنف فهرساً لأحسن المخطوطات فى المعهد الشرقى التابع لمجمع العلوم، نشره المعهد ١٩٣٣، وأوراق البردى العربية فى الاتحاد السوفيتى .

وتذكر من المستشرقين الروس : كوفاليفسكى ١٨٠٠-١٨٧٨، وكان من آثاره ترجمة معانى القرآن من العربية إلى اللاتينية (ما زالت مخطوطة)، وترجمت معانى القرآن بعد ذلك على يد سابلوكوف ١٨٤٠-١٨٨٠م وهى أول ترجمة علمية إلى الروسية ١٨٧٨ وتكرر طبعها.

ثم كارل زالمان ١٨٤٩-١٩١٦م الذى اهتم بصفة خاصة بنشر وإعداد كشف للمخطوطات الفارسية فى مجموعة بوجرانوف ١٨٠٧، ومخطوطات كتاب الآثار الباقية للبيرونى ١٩١٢م .

ثم نأتى إلى واحد من كبار المستشرقين الروس وهو ف ف بارتولد ١٨٦٩-١٩٣٠م والذى عين أستاذاً لتاريخ الشرق الإسلامى فى جامعة بطرسبورج ١٨٩١، فكان أول من درس تاريخ أسيا الوسطى وعنى بالشرق الإسلامى ووصف المصادر العربية المتعلقة به ، ونظرية ابن خلدون فى الحكم الإلهى والسلطة الدينية فى الدولة الإسلامية، وممن تخرجوا على يديه زيمين وباكوبوفسكى ، وأومينيا كوف ، وأثاره تربو على أربعمائه من بينها تركستان عند غزو المغول لها فى مجلدين ، وحضارة الإسلام أو تاريخ الحضارة الإسلامية الذى ترجمه إلى العربية عن التركية الغربية التى قام بها محمد فؤاد كوبرلى - حمزة طاهر ونشر بالقاهرة وهو كتاب صغير لو فصل ما به لملأ مجلدات كثيرة ، وتاريخ الترك فى آسيا الوسطى سنة ١٩٣٤ وقد نقله إلى العربية أحمد السعيد سليمان ونشر بالقاهرة. وتاريخ إيران وكتاب عن الدويلات الفارسية ، وله دراسة عن الخليفة لثانى عمر بن الخطب وكتاب عن البونية والإسلام (الدراسات الشرقية ١٩٢٩) .

ثم هناك كريمسكى ١٨٧١-١٩٤١م الذى ترم إلى الروسية كتاب تاريخ



الشعوب السامية لنولدكه ١٩٠٣ وتاريخ الإسلام فى جزأين (موسكو ١٩٠٤) والأدب العربى الحديث فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (١٩٠٦) وديوان الحماسة لأبى تمام موسكو (١٩١٢) .

ومنهم كراتشوفسكى ١٨٨٣ - ١٩٥١، الذى ربت آثاره على أربعمائه وخمسين أثراً بين مصنف ، ومترجم ومفسر. ومن أشهرها : دراسة فى إدارة الخليفة المهدي (ونال عنها وساما ذهبياً سنة ١٩٠٥) وكتب فى تاريخ الاستشراق الروسى، ونشر كتاب الأخبار الطوال للدينورى ١٩١٢، واكتشف العديد من المخطوطات من بينها مخطوط ابن ماجد ١٩١٢، ومخطوط جديد لديوان ذى الرمة بشرح الأصمعى ١٩١٨، ومخطوط جديد فى وصف روسيا للشيخ الطنطاوى ١٩٢٨ وهو من الأساتذة المصريين الذين تولوا تدريس العربية فى جامعة بطرسبرج (١٨٤٧-١٨٦١) بناء على استدعاء القيصر (١٨٤٠) له ، وألف كتاباً عن الشيخ محمد عباد الطنطاوى هذا ونقلته كلثوم نصر عودة المولودة بفلسطين ، وحققه عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن (القاهرة ١٩٦٣) وترجم كليلة ودمنة ١٩٣٤ والأيام لطفه حسين ١٩٣٤، وله أيضاً كتاب عن تاريخ الدراسات العربية فى الاتحاد السوفيتى، وله أيضاً دراسة عن معنى كلمة النجم فى القرآن ، وسورة رقم ٥٥ أى سورة الرحمن .

ثم هناك إيفانوف ١٨٨٦-١٩٧٠ الذى عكف على دراسة العقيدة الإسماعيلية وتوفيها بين الدين والفلسفة اليونانية لاسيما فى بلاد الهند، فألقى ضوءاً جديداً على تطورها وانتشارها ، ومن آثاره المخطوطات الإسماعيلية فى المتحف الآسيوى (نشر مجمع العلوم ١٩١٧) ووثائق فارسية جديدة لدراسة الحلاج. ودليل الأدب الإسماعيلى (لندن ١٩٣٣) وعقيدة الفاطميين بمباى (١٩٣٦) وفهرس المؤلفات الإسماعيلية، والحركة الشيعية ، وله عن الإسماعيلية دراسات وترجمات وشروح (المجلة الآسيوية بالبنغال ١٩٢٢-١٩٢٣) ،

وهناك برنيس ١٨٩٠-١٩٥٧ وكان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق ومن مؤلفاته ابن سينا والأدب الفارسي ١٩٣٨، والصوفية في إيران ١٩٢٧، وفقه اللغة العربية ومقدمة لكتاب كليله ودمنة (موسكو ١٩٥٧) ولطوق الحمامة ١٩٥٧، كما ترجم سفرنامه لناصر خسرو (ليننجراد ١٩٣٣م).

وإفني بلياييف المولود ١٨٩٥ عنى بدراسي تاريخ الإسلام وأصول الدين، فله مباحث في تاريخ صدر الإسلام (ليننجراد ١٩٤١) والإسلام والخلافة العربية في القرون : السابع والثامن والتاسع (المجلة التاريخية مجلد ٧ موسكو ١٩٤٨) ونشأة الدولة العربية وظهور الإسلام في القرن السابع (الذي ألقاه في مؤتمر المستشرقين الدولي ٢٣ أستانبول ١٩٥٤) وله بحث عن الحضارة العربية ، وفصول في تاريخ الخلافة .

ومن بين هؤلاء المستشرقين السيدة ك س كاشتاليفا ولها دراسة عن المصطلحات : أناب وأسلم وأطاع وشهد وحنف في القرآن ، والتاريخ الزمني لسورة القرآن الثامنة (الأنفال) ، والرابعة والعشرين (النور والسابعة والأربعين (محمد ١٩٢٧) .

ومن بينهم ب . زاخودير ١٨٩٨-١٩٦٠ وقد اشتهر بأبحاثه التاريخية عن إيران ، مثل خراسان والدولة السلجوقية ١٩٤٥، وتاريخ فارس في العصر الوسيط، دراسة في التاريخ الماركسي . ثم فيكتور بلياييف ولد ١٩٠٤ ويعد الآن واحداً من كبار المتخصصين بالمخطوطات العربية في الاتحاد السوفيتي، وله مصادر عربية لتاريخ التركمان في القرن الثالث عشر، ومنهم إيفانوف الذي اهتم بدراسة تاريخ تونس وشمال أفريقيا<sup>(١)</sup>. ثم بطروشفسكي موضوع حديثنا ومؤلف الكتاب الذي بين أيدينا. وقد سبق الحديث عنه.

---

(١) نجيب الصفيتي المستشرقون لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في مجلداته الثلاث.

## المدخل

(أ) من هو بطروشفسكى ؟

هو ايليا باولويج بطروشفسكى، ولد فى ٢٢ من شهر يوليو ١٨٩٨، فى مدينة "كليف" . مؤرخ روسى، خبير فى تاريخ إيران والقوقاز وأسيا الوسطى إبان فترة العصور الوسطى.

بدأ حياته العلمية دارساً ومحققاً بعد فراغه من دراسته الجامعية عام ١٩٢٦م، وخلال الفترة الممتدة من ١٩٢٦ إلى ١٩٣٩م عمل فى مدينة باكو بأذربيجان، مدرساً ثم عين مدرساً، فى معهد دراسة القوقاز "التابع لمجمع العلوم الروسية"، فى مدينة "تفليس" بـجورجيا (منذ عام ١٩٣١ إلى ١٩٣٦م)، ثم فى فرع معهد دراسة التاريخ التابع لمجمع العلوم الروسية فى مدينة ليننجراد (من ١٩٣٦ إلى ١٩٥٦م) حيث بدأت أعماله فى مجال التحقيق منذ عام ١٩٥٠م فى هذا المعهد. وسبق له القيام بتدريس مادة التاريخ منذ عام ١٩٣١م فى جامعة "تفليس" . وكان يقوم بتدريس مادة تاريخ أقطار الشرق الأدنى، فى جامعة طشقند بأوزباكستان إبان سنوات الحرب العالمية الثانية.

عهد إليه القيام بمهام كرسى الأستاذية لمادة "تاريخ ممالك الشرق الأدنى" فى كلية الدراسات الشرقية جامعة ليننجراد، وذلك عام ١٩٤٧م .

فى الثامن من أكتوبر ١٩٤٨ نال مرتبة الأستاذية بعد عشرين عاماً تقريباً من الدرس والتحقيق. وكان موضوع رسالته للحصول على درجة الدكتوراة عن "تاريخ العلاقات الإقطاعية فى أنربيجان وأرمينيا منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر الميلاديين".

شارك فى أول مؤتمر للاستشراق الروسى عقد فى طشقند (عاصمة أوزبكستان الحالية) .

أضحى خبيراً فى بلده فيما يتعلق بتاريخ أقطار الشرق الأدنى. وتلك سمة أساسية أولى من السمات المميزة لبطروشفسكى .

السمة الثانية : أنه أستاذ لجيل كبير من المستشرقين والمتخصصين فى تاريخ إيران، والفكر الإسلامى من الشبان الروس.

السمة الثالثة : أنه عايش تلك المناطق الإسلامية، سواء فى العهد القيصرى أى روسيا القيصرية أو فى عهد الاتحاد السوفيتى بعد تشكيله وقيامه. وبالتالى كان معاصراً للسياسة التى اتبعتها "لينين" و"ستالين" ومن جاء بعدهما، مع تلك المناطق الإسلامية ومع سكانها وتابع سياسة الترغيب والترهيب الذى بلغ العنف فى إخضاع تلك المناطق والعمل على إخماء شخصية تلك المناطق وتراثها.

السمة الرابعة : إذا كان المستشرقون الأوروبيون يرون استحالة كتابة التاريخ القديم والوسيط للشعوب الشرقية دون معرفة لغتها أو لغاتها، وأن من المستحيل كتابة التاريخ القديم للشعوب الشرقية دون الخوض والعيش فى قلب ثقافتها الخاصة بالذات، فإن بطروشفسكى عاش فى تلك البيئة الثقافية وعاش أبناءها وشاهد كفاح علمائها، فكان فى مؤلفاته تجسيدا لهذا المنهج.

السمة الخامسة : أتىح للمستشرقين الروس بعامة وبطروشفسكى واحداً منهم؛ الإطلاع على مخطوطات نادرة تحدث مالكوها بعد دراستها عن عقائد الفرق المختلفة. كما هو الحال عند "سيمينوف" الذى ضمنت مكتبته مخطوطات إسماعيلية نادرة، وكما نشر "إيوانوف" عقائد القرامطة، والمعتزلة والكيسانية من خلال مصادر ومخطوطات نادرة. فقد كان الاتحاد السوفيتى بما ضمه من مناطق إسلامية

فى أسيا الوسطى والقوقاز ووجود جماعات إسلامية كبيرة داخل روسيا وغيرها. قد ضم الملايين من تلك المخطوطات .

السمة السادسة : وجود فرق من الباحثين المستشرقين يعملون بروح الفريق، وكان بطروشفسكى داخل فريق من هؤلاء المستشرقين. وهذه سمة تدل على الجماعية فى العمل العلمى والعمل بروح الفريق وتقبل النقد والرأى الآخر.

فى عام ١٩٦٠م عقد المجمع العلمى الروسى جلسات خصصها لمناقشة مناهج البحث والنقد، ضمت العلماء ذوى الاتجاهات المختلفة فى البحث والدراسة. وأدلى كل عالم برأيه موضعاً حججه فيما أبداه من آراء وجمعت تلك الآراء فى كتاب كان عنوانه. "ما هى السمات المشتركة الخاصة للتكامل التاريخى لأقطار الشرق؟".

نشر الكتاب عام ١٩٦٦م. والهدف منه الوصول إلى الرأى الوسط والمقبول فى هذا الموضوع؛ وعنوان الكتاب هو: "أوجه الاتفاق والاختلاف فى التكامل التاريخى لأقطار الشرق.

السمة السابعة : اهتم بطروشفسكى فى كتاباته التاريخية بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والاقتصاد السياسى طبقاً للنظرية الماركسية، فنراه قد خصص فى نهاية كل مرحلة أو فترة كتبها وأرخ لها، فصلاً عن التنظيم الاجتماعى لإيران مثلاً، وعرض المشكلات الاجتماعية فى تلك المرحلة وأعلن رأيه فى هذا الشأن، كما هو الحال عند حديثه عن أهل السنة فى إيران فى العصر الصفوى واتصالاتهم مع الدولة العثمانية .

وكذلك حديثه عن ملكية الأراضى والإقطاع كمظاهر للعصر الإقطاعى، وكما درس الجزيرة العربية من هذا المنظور قبل ظهور الإسلام.

ومع أن منهجية "البیهقی" المؤرخ الفذّ فی العصر الغزنوی وكذلك ابن خلدون فیما بعد، ومع أن منهجیه کلود کاهین المستشرق الفرنسی وهو واحد من كبار مؤرخی القرون الوسطی الإسلامیة فی القرن العشرين، مع أنها قد أولت أهمية للعوامل الاجتماعیة والاقتصادیة للموضوع المدروس أكثر من منهجیه "فرانسیسکو جابریللی الإيطالی، ولد ١٩٠٤، فإن المستشرقین الروس قد زاد اهتمامهم بتلك العوامل طبقاً للتفسیر الماركسی لدراسة التاریخ، وتجلت أهمية العامل الاجتماعی فی دراسة التاریخ فی مؤلف شارك فیهِ بطروشفسکی أربعة من المستشرقین وهو "تاریخ ایران منذ العصور القدیمة حتی نهاية القرن الثامن عشر" فقد ركزوا على أهمية العامل الاجتماعی فیما حدث من ثورات ضد الخلافة الإسلامیة ثم ضد المغول والتیموریین فیما بعد، مثل ثورة سنباد المجوسی والخرمیه وأصحاب الأعلام الحمراء فی جرجان "وبابک الخرمی والمحمرة" وثورة الخوارج فی شرقی ایران.

#### (ب) مؤلفاته :

اهتم بطروشفسکی بتاریخ ایران وتراثها الفکری الإسلامی فألف فی تاریخها وفى الفکر الإسلامی فیها منذ دخول الإسلام إليها .

انقسمت مؤلفاته إلى قسمین :

الأول مشترك، فقد شارك مع فريق من المستشرقین الروس فی کتاب واحد حسب علمى حتى الآن. وذلك فی کتاب بعنوان "تاریخ ایران منذ العصور القدیمة حتی نهاية القرن الثامن عشر، وكتب فیهِ الفصول التالیة : "تاریخ العلاقات الاجتماعیة والاقتصادیة والثقافیة بین القرن الرابع الهجرى حتى القرن السابع الهجرى" .

كما كتب الفصول المتعلقة بتاريخ التيموريين والصفويين حتى نهاية القرن الثامن عشر. وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية، ونشرت الطبعة الأولى منه عام ١٣٤٨ هـ.ش والرابعة ١٣٥٤ هـ.ش .

ويلاحظ في هذا الكتاب أن المؤلفين جميعاً قد قللوا من الحديث عن الغزوات والمعارك والحروب ومعاهدات الصلح، وأكثروا من الحديث عن الناس والحياة والعلاقات الاجتماعية في كل مرحلة ولتحقيق وحدة الفكر في هذا الكتاب اختاروا ثلاثة من مؤلفيه لإعادة النظر فيه حتى يخرج الكتاب متجانساً بعيداً عن التناقض في فصوله المختلفة، وسمح لهم بإجراء إضافة ما يروونه لتحقيق وحدة الفكر في هذا الكتاب. ورغم أهمية هذا الكتاب وما ورد به من معلومات، فإن السمة الفارقة فيها، وفي إجابياته التي تزيد كثيراً عن سلبياته، تمثلت في إبداء الرأي المخالف في كثير مما وقع فيه المستشرقون الأوروبيون من تسلط نظرية التفوق الأوربي والفكر والحضارة الأوربية على الشرق وحضارته وأوضحوا بجلاء أصالة الثقافة والحضارة الإيرانية قبل الإسلام وسموا الفكر والحضارة الإسلامية بعد دخول إيران في الإسلام.

(٢) الثاني : كتب كتبها منفرداً وهي على النحو التالي :

١- "الزراعة والعلاقة بالأرض في العصر المغولي" .

٢- "ثورة السربداريين في خراسان" .

٣- "الإسلام في إيران" ونشرت الطبعة الرابعة من الترجمة عام ١٣٥٤ هـ.ش، وقد نقل "كريم كشاورز" الكتب الثلاثة السابقة إلى الفارسية

ونشرها في إيران .

اهتم بتحقيق ودراسة المتون المختلفة من بينها "أعيان المدينة في عصر هولاكو".

و"النظام الاقتصادى الإقطاعى من خلال مؤلفات رشيد الدين فضل الله الوزير الشهير والمؤرخ الكبير فى العصر المغولى. وصاحب كتاب "جامع التواريخ" الذى أولاه أستاذى رحمة الله أحمد فؤاد الصياد كل عنايته وقد ترجمت أجزاء منه إلى اللغة العربية شارك فيها، ويقع الكتاب فى سبعة مجلدات تنتهى بأحداث عام ٧١٠هـ / ١٣١٠م.

كما كتب بطروشفسكى عن مؤلفات المؤرخ الفارسى "حمدالله المستوفى" كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعى والاقتصادى للقوقاز الشرقية، وكذلك المؤلفات والنصوص المتعلقة بتاريخ خراسان الشرقية .

كما كتب عن كتاب "تاريخ كزیده" الذى ألفه "حمدالله المستوفى" كواحد من الكتب المهمة فى التاريخ العام والذى تنتهى أحداثه عام ٧٣٠هـ / ١٣٢٦-٣٠م .

وقد تحدث حمد الله المستوفى القزوينى فى هذا الكتاب عن أحوال الأنبياء وملوك إيران قبل الإسلام والسيرة النبوية الشريفة ثم عصر الخلفاء الراشدين وعدد من الصحابة والدولة الأموية والدولة العباسية والأئمة الاثنى عشر، ثم تحدث عن حكام إيران بعد الإسلام حتى عهد المؤلف. وأنهى الكتاب بالحديث عن أحوال أئمة السنة والقراء والمشايخ وعلماء الدين والشعراء وأفرد باباً خاصاً للحديث عن "قزوين" .

ويؤسفنى أننى لم أتمكن من متابعة حياته وكان قد بلغ الواحدة والسبعين من عمره عام ١٣٤٨ هـ.ش<sup>(١)</sup> وأخر ما توصلت إليه من مؤلفاته : دراسة عن "تأليف سيفى كمصدر للتاريخ لخراسان الشرقية" .

---

(١) نحن الآن فى عام ١٣٨٤هـ. ش الموافق ١٤٢٦هـ ق ٢٠٠٥م.



## ج) هذا الكتاب :

هذا الكتاب ثمرة من ثمار اهتمام روسيا القيصرية والاتحاد السوفيتي - فيما بعد - بالمناطق الإسلامية المجاورة لها في آسيا الصغرى والقوقاز. التي كانت ترنو للسيطرة عليها منذ زمن بعيد، وبخاصة منذ عام ٩٢٤هـ / ١٠٠٨م حيث تأسست في بخارى لأول مرة سفارة لروسيا عام ٩٦٦هـ / ١٥٥٩م إبان حكم أوزبك الشيباني - وكانت روسيا تنظر إلى هذه المنطقة - أي منطقة "تركستان وآسيا الوسطى" - نظرة ذات أهمية خاصة لأسباب سياسية واقتصادية وعقائدية. وكانت السيطرة عليها مطمئناً ومطمحاً للقيصرة الذين كانوا يعتبرون آسيا الوسطى امتداداً طبيعياً لهم وأرضاً بلا صاحب لكثرة الخلافات والحكومات التي تعاقبت عليها. فمُنذ الغزو المغولي ٦١٦/٦١٧هـ / ١٢١٩-١٢٢٠م وسقوط تركستان كلها في قبضة المغول. ويتولى جغتاي بن جنكيزخان حكم تلك المنطقة ومن بعده أبنائه وأحفاده حتى ٧٥٩هـ / ١٣٥٨م وحين أسلم المغول وتكونت دولة "التون أوردي" أي القبيلة الذهبية ازداد الإسلام انتشاراً كما ازدادت الثقافة الإسلامية. وكانت الفارسية اللغة الناطقة باسمها. المعبرة عنها رغم تنوع الأعراق والأجناس وإن كانت الغلبة من حيث العرق أو الجنس للعنصر التركي.

وتشهد تلك المنطقة فترة من الحروب خلال المدة من ٧٥٩هـ / ٧٧١هـ = ١٣٥٨-١٣٦٩م. وينتهي الأمر بسيطرة تيمور وأولاده على الحكم منذ ٧٧١ حتى ٩٠٠هـ / ١٣٦٩ إلى ١٤٩٤م. ثم تشهد تلك المنطقة صراعاً آخر بين خلفاء تيمور حسمه آل شيبان الذين حاربوا الشاه إسماعيل الصفوي في إيران ٩١٦هـ / ١٥١٠م. ومنذ تأسيس أول سفارة لروسيا في بخارى عام ٩٦٦هـ / ١٥٥٩م وروسيا عاقدة العزم على السيطرة على تلك المناطق الإسلامية وتم لها ما أرادت.

منذ القرن السادس عشر الميلادي الذي نجحت فيه روسيا في إيجاد قدم سياسي لها في تلك المناطق الإسلامية والوقوف على كنوزها الفكرية كانت أوروبا تشهد من هذا القرن حتى القرن الثامن عشر تجميعاً لأسباب نجاح "علم الاستشراق" بشكل تراكمي. فقد تراكمت خلالها مجموعة ضخمة من المخطوطات الشرقية؛ العربية والفارسية والتركية في مكتبات أوروبا. بفضل البعثات التي أرسلت إلى الدولة العثمانية وغيرها لنقل ونسخ من المخطوطات والمؤلفات التي كانت قد حصلت عليها من العالم الإسلامي .

فعلت روسيا نفس الشيء حين اهتمت باقتناء مجموعة كبيرة بل وبأكبر مجموعة من الكتب الإسلامية والعربية ما بين مخطوط ومطبوع، وتخصص عدد كبير من العلماء للروس بإعداد الفهارس الشاملة لهذه الكنوز، وضمت المكتبة العامة في "ليننجراد" ما يزيد عن "عشرين مليون كتاب" عام ١٩٦٠م، من بينها عدد كبير من المخطوطات الشرقية النفيسة وخُصص في بناء المتحف الآسيوي التابع للمجمع العلمي للاتحاد السوفيتي خُصص القسم الرابع للمكتبة الشرقية من عربية وفارسية وتركية ووتترية - وبلغ عدد المجلدات في هذا القسم حوالي ثمانين ألف مخطوط - كما ضمت المكتبات الخاصة لعدد من المستشرقين الروس مخطوطات نادرة كما هو الحال في مكتبة (سيمنوف) التي ضمت مجموعة نادرة من المخطوطات عن فرق الإسماعيلية والقرامطة والمعتزلة والكيسانية.

ووضع "كرانشوفسكي" فهرساً باللغة الروسية لتلك المخطوطات التي جمعت من مناطق مختلفة مثل : القوقاز وغيرها ومن مكتبة ليننجراد والمكتبات الخاصة في بخارى وسمرقند وطشقند التي ضمت ثمانين ألف مجلد من بينها المخطوطات الشرقية في جامعة آسيا الوسطى التي حملت فيما بعد اسم ((الينين)).

ومكتبات المعهد الشرقي الأوزبكي التي أحصيت مخطوطاته بنحو ألفين

وسبعمائه (٢٧٠٠) تضمنتها أربعة مجلدات "بالإضافة إلى مكتبة المجمع العلمى الأوزبكي التى تضم عدداً كبيراً من المخطوطات.

وخلال الزيارة التى قام بها رئيس جامعة أوزباكستان وبرفقتة عميد معهد الدراسات الشرقية بها لمصر وقيامهما بزيارة مركز الدراسات الشرقية - كلية الآداب - جامعة القاهرة - تم توقيع اتفاقية للتعاون بين الجانبين للعمل المشترك لدراسة تلك المخطوطات العربية والفارسية والتركية. كان ذلك فى منتصف تسعينات القرن الماضى. ومما يؤسف له أن هذه الاتفاقية لم تفعل حتى الآن لوجود قصور من الجانبين .

كان إتمام الفهارس التصنيفية من قبل المستشرقين الروس المتخصصين فى علم المكتبات قد أتاح لعلم الاستشراق النمو والازدهار والتقدم، كما أتاح للمستشرقين الروس الفرصة كاملة للوقوف على تلك المصادر والمتون فى شتى المجالات مما جعلهم ينافسون المستشرقين الأوربيين .

كانت إفادة بطروشفسكى من هذه الفهارس كبيرة أفاد منها فى مؤلفاته التى سبقت الإشارة إليها كما أفاد منها فى تأليف كتابه هذا موضع الحديث وهو "كتاب الإسلام فى إيران" .

فالكتاب فى أساسه دروس ومحاضرات ألقاها المؤلف على طلاب "القسم الخاص" فى كلية الاستشراق بجامعة ليننجراد.

وموضوعه . تاريخ الإسلام ومصادره ومتونه الأصلية والفكر الإسلامى من حيث الفقه والتصوف والمذاهب والفرق الإسلامية المعتدلة منها والمتطرفة والثورات التى حدثت داخل الدول الإسلامية وبخاصة داخل إيران عبر تاريخها سواء فى فترة الوجود السنى أو بعد اتخاذ التشيع مذهباً رسمياً لإيران منذ العصر الصفوى فى بداية القرن العاشر الهجرى.

وموضوع الكتاب ليس جديداً في الاستشراق الروسى فحسب بل هو جديد فى دراسة الاستشراق على المستوى العالمى من حيث شمولية الكتاب.

نحن المسلمين ندرك أن الاستشراق نشأ مواكباً للاستعمار وأن الآراء حول الاستشراق تختلف بين مادح وقادح - وأن الاستشراق قد أدى خدمات جليلة إلى الاستعمار وأن له أهدافاً تبشيرية. ولكن كثيراً من المستشرقين الأوروبيون والروس كانت لهم أهدافهم النبيلة ولهم رؤية واضحة فى مناهج البحث العلمى. ولهم دروهم فى إمطة اللثام عن كنوز الشرق. والمهم أن نكون واعين لما نقرأ وللمن نقرأ ونعرف ماذا نقف عنده ونحدد ما نراه تجاوزاً أو خطأ فمثل هذا النوع من الكتابات وهذا المنهج التأليفى لا يخلو من أخطاء سواء فى الكليات أو الجزئيات. ولكن اهتمام النهج التأليفى بالمسائل الاجتماعية الواردة فى هذا الكتاب وفى غيره من كتب المستشرقين الروس والجهد المبذول فى سبيل دراسة لاشك أنها مفيدة. كما أن أسلوبهم فى الكتابة التاريخية جعلهم يختلفون عن الغربيين فى مفهوم بعض المصطلحات وفى مفهوم بعض الغربيين الذين يؤمنون بتفوق أوربا وحضارتها وثقافتها على ما عداها من حضارات وثقافات .

نظر بطروشفسكى إلى المسائل والأمور المذهبية من زاوية رؤيته الخاصة فى بعض الأحيان. لذا رأيت "محمد رضا حكيمى" العالم الإيرانى حين قدم الترجمة الفارسية لهذا الكتاب يقدم آراء وملاحظات عديدة وكذلك فعل العالم "كريم كشاورزى" مترجم الكتاب إلى الفارسية الذى اثبت العديد من الملاحظات والنقد لما ورد بالكتاب وبخاصة عن النسخ. وجعلها تحت عنوان "توضيحات" نقلت بعضها وهو ما اتفقت معه بشأنها فى هذه الترجمة العربية وميزتها بـ"م ف" أى المترجم الفارسى. وذيلت ملاحظاتي بـ(م ع) أى المترجم العربى.

واختلاف وجهة النظر مع المؤلف ووقوعه فى بعض الأخطاء له أسبابه المتعددة منها. عدم المعرفة الدقيقة والمتخصصة للغة العربية ومفرداتها ومعانيها

المختلفة. ومنها كذلك عدم الوقوف على بعض المصادر والمراجع والكتب المحققة التى تناولت الفكر الإسلامى .

ومنها : الإيمان برؤية واعتقاد ومنهج فكرى خاص يؤثر فى الموضوعية عند النظر فى بعض الأفكار .

ومنها التأثير بأفكار بعض الغربيين وآرائهم الخاصة فى تحليل عدد من الأمور والنقاط كما أشار المترجم الفارسى وكذلك المقدم للكتاب إلى أن المؤلف اعتمد فى مباحثاته الفقهية والقانونية على فتاوى الفقهاء الأربعة لدى أهل السنة واغفل كثيراً أحكام المذهب الجعفرى - نسبة إلى الإمام جعفر الصادق .

رغم أن بعض أفكار هذا المذهب قد وجدت طريقها إلى المذاهب السنية الأربعة وإلى فكر علماء أهل السنة وكان الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر قد أفتى بجواز التعبد على أساس المذهب الجعفرى واعتباره مذهباً خامساً كوسيلة للتقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة.

وقد أثرت ذكر المصادر والمراجع المختلفة التى اعتمد عليها فى نهاية هذا الكتاب وخاصة الأجنبية منها بما فيها الروسية مصوراً لها، كما ذكرت المصادر والمراجع الخاصة بالتوضيحات. والكتاب يتناول التاريخ من قبيل الهجرة النبوية حتى نهاية القرن التاسع الهجرى وبداية القرن العاشر .

**والله ولى التوفيق**

**دكتور السباعى محمد السباعى**

**مارس ٢٠٠٥، - صفر ١٤٢٦هـ. ق**



## ظهور الإسلام

### المقدمة

يرتبط ظهور الإسلام فى الجزيرة العربية، فى بداية القرن السابع الميلادى برابطة لا تتفصم مع تكوين المجتمع الطبقي (طبقات)، وبداية نهضة اجتماعية وسياسية معقدة بين العرب شمالى الجزيرة (عرب الشمال) وانتهى الإسلام كعقيدة نهضوية إلى تأسيس دولة عربية ذات قوة عسكرية وسياسية تعدت حدود الجزيرة العربية.

هذه النهضة الاجتماعية، السياسية هى التى حدث بأحد علماء الاجتماع إلى إطلاق مسمى "الثورة الإسلامية" عليها، وأطلق عليها عالم آخر "ثورة محمد الدينية" وتمكنت فى فترة قصيرة من أن تضم إليها إيران ودول آسيا الوسطى والقوقاز والدول المتقدمة لبيزنطة (الدولة الرومانية الشرقية، المطلة على الشواطئ الشرقية والجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، واضحت جزءاً من الدولة العربية (الخلافة)، واعتنقت الإسلام.

وبهذه الطريقة فإن النهضة الإسلامية التى كان الإسلام عقيدتها، قد ظهرت سريعاً ذات صبغة عالمية؛ وبخاصة وأنها قد أثرت تأثيراً عظيماً فى مستقبل تاريخ إيران والدولة المجاورة لها.

ولم يدرس التنظيم الاجتماعى لعرب شمالى الجزيرة العربية قبل الإسلام حتى الآن الدراسة اللازمة والمستحقة. ولكن من المسلم به، أنه منذ بداية القرن السابع الميلادى، كان التنظيم الأبوى والجماعى، فى النواحي الشمالية من الجزيرة العربية كان آخذاً فى الضعف والتلاشى، وبدأ مجتمع الطبقات فى التكون والظهور. وللعلماء الروس وجهتا نظر فى ماهية المجتمع الطبقي :-

كانت وجهة النظر الأولى ترى أن : مجتمع الاستعباد (ملك الرقيق) قد

استقر في منطقة الحجاز - نواحي مكة والمدينة - حيث طريق القوافل التجارية في الجزيرة العربية منذ القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلاديين. بينما كان نمط الحياة في الجزيرة العربية، قائماً على الرعى والانتقال في الصحراء كان التنظيم الأبوي<sup>(١)</sup> والجماعي يتلاشى تدريجياً وبصورة أكثر بطئاً، رغم أن ارهاصات التكوين الطبيعي كانت آخذة في التكامل.

ومن ناحية أخرى فقد ظهر رجال أثرياء شاركوا غالباً في قوافل التجارة وأضحوا من زمرة ملاك الأراضي وقطعان الماشية والعبيد. ومع هذا فقد وجد بجانب هؤلاء، الفقراء والمعدمون الذين حافظوا على حرياتهم.

ولم تصبح تجارة الرقيق بين العرب وسيلة أساسية للإنتاج، لأن العرب بعد الفتوحات المتعاقبة في القرن السابع الميلادي، قد جرفوا إلى التيار الإقطاعي الذي كان مسيطراً وبصورة كبيرة على أقطار آسيا السابق ذكرها. ولكن ونظراً لأن تلك الأقطار المذكورة كان لا يزال يسيطر عليها أسلوب حياة ملاك العبيد، فلم يكن هذا النمط من الحياة قد تخلص العرب منه، وعلى النقيض من ذلك فقد ازدهر هذا النمط وبصورة مؤقتة بعد فتوحاتهم.

وعلى أية حال فإن العلاقات الإقطاعية قد تكونت في المجتمع العربي بعد الفتوحات الكبرى في النصف الأول من القرن السابع الميلادي. وظل نمط حياة المستفيدين (ملاك الرقيق) باقياً ومحفوظاً بينهم كأسلوب حياة ثانوي<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أي التنظيم الذي يضم جماعة تكون الصلة التي تجمعهم من ناحية الأب (أي صلة أبوية)، ويكون على رأس هذه الجماعة أو الأسرة شخص كبير يتم انتخابه وكان تعداد هذه الجماعة في بداية تكاملها يصل إلى ثلاثمائة (٣٠٠) فرد تقريباً.

(٢) ارجع إلى : أ. أ. بليابيف "العرب والإسلام والخلافة العربية في المراحل المتقدمة من القرون الوسطى" وكذلك لمؤلفه "تأسيس الدولة العربية وظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي. مجموعة محاضرات القاها ممثلو الاتحاد السوفيتي (السابق) في المؤتمر الدولي الثالث والعشرين للمستشرقين، موسكو ١٩٥٤ وأيضاً "أريو. باكوبوسكي، الجزيرة العربية في بداية القرن السابع الميلادي، في كتاب "تاريخ العالم" مجلد ٣ موسكو ١٩٥٧.



ووفقاً لرأى هذا الفريق فإن إرهابيات ظهور الإسلام كانت عبارة عن ضعف وتلاشى وانهار التنظيم الأبوى والجماعى وتكوين أسلوب حياة ملاك العبيد فى الحجاز.

وقد دونت هذه النظرية أو هذا الرأى المشار إليه سابقا فى مؤلفات أ.آ.بليبا بيف (موسكو) مستفيدا من المصادر والمتون الأصلية كما عكست فى مؤلفات العلماء الروس الآخرين، أمثال : آزيو. ياكوبوسكى وس.ب. تولستوف.

بينما كان أصحاب وجهة النظر الثانية يرون : أن المجتمع الأبوى، والجماعى فى شمالى وجنوبى الجزيرة العربية كان قد أخذ فى الانهيار والتفتت بصورة سريعة. كانت العلاقات الخاصة بالمراحل المتقدمة للاقطاع أخذت فى التكوين وقد تفوقت هذه العلاقات على سائر أنماط الحياة الأخرى، حتى قبل حدوث الفتوحات الكبرى العربية فى القرن السابع الميلادى.

ولهذا السبب، وبناءً على وجهة النظر الثانية- فإن الإسلام منذ البداية، كان ديناً لرؤساء الإقطاع وكان باعثاً لتكوين مجتمع عربى.

وقد أعلن وجهة النظر هذه - بصورة كافية ودون ذكر أية تفاصيل أو استدلال وشرح. ن.و. بيكولوسكايا<sup>(١)</sup>، وبصورة أكثر تصميماً ن.آ.اسميرنوف<sup>(٢)</sup>. وقد شرح هذه النظرية بصورة أكثر دقة. وبالتفصيل شاب فى جامعة موسكو الحكومية، هو : ل.اى.ناديرانزه مستفيدا فى المصادر والمتون الأصلية.

وانتهى هذا المؤلف إلى القول : أن انتشار موضوع الرقيق فى الجزيرة

---

(١) بيكولوسكايا فى مؤلفه "البيزنطيون فى طريق الهند" موسكو : ليننجراد ١٩٥١ ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢) ن.آ. اسميرنوف . التاريخ المختصر لبحث الإسلام فى الاتحاد السوفيتى. موسكو ١٩٥٤ ص ١٨١ وما بعدها.

## العربية قبل الإسلام كان محدوداً

يتفق كاتب هذه السطور (بطروشفسكى) مؤلف هذا الكتاب مع أصحاب الراى الأول ولكننا نعلم أن أمر التنظيم الاجتماعى للجزيرة العربية قبل الإسلام معقد أشد التعقيد وأنه لم يدرس حتى الآن الدراسة الواجبة والداعية ولم يتضح بعد.

ولهذا السبب فإن وضع وجهتى النظر السالفتين قيد البحث والدراسة أمر له أهمية والحل النهائى لهذه المشكلة مهمة ستتضح فى المستقبل.

على أية تقدير فهناك حقيقة مؤكدة مفادها : أن ظهور الإسلام كان ولا يزال انعكاساً لتيار الانهيار والتفتت للتنظيم الأبوى والعشائرى<sup>(١)</sup>. وبداية ظهور التنظيم الطبقي بين عرب الشمال.

وإن جوهر تعليمات الإسلام ومواعظه قبل أى شئ كانت ولا تزال موجهة ضد التنظيم المحتضر وأخلاقياته ومعتقداته - أى عبادة الأوثان التى كانت سائدة بين العرب. وتوجد مؤلفات ودراسات جادة وعديدة تتناول التنظيم الاجتماعى للعرب قبل الإسلام وإبان ظهور الإسلام كتب غالبيتها علماء غرب أوربا، مثل ت.نولدكه، و.دوزى، سنوك هور كردينه، يولولهاوزن ك. بكر، أى، فجولد تسيهر، هـ. كريمه، ل.كائناتى، ود. مرجوليوس، آ.لامنس، ت. أندريه وآخرون.

ولأن دراسة تاريخ العرب وتاريخ صدر الإسلام ليس موضع اهتمامنا فى هذا الكتاب فإننا أن هناك مؤلفات باللغة الرسوية - مثل مؤلفات و. بارتولد، وآ.أ. كريشكى

سنشير إشارات مختصرة إلى تلك الموضوعات - ونحيل القارئ إلى

---

(١) العشائرى - أو جماعة أو عشيرة "حكم الأم" أى التى يكون الارتباط بين أفراد هذه الجماعة عن طريق الأم.

المؤلفات السابق ذكر للوقوف على مزيد من المعلومات<sup>(١)</sup>.

ينقسم العرب من حيث الأصل والجنس إلى قسمين أو مجموعتين: الجنوبي أو اليمنى (أى قحطان وكهلان) والشمالى أى (مضرورية) وقد انقسما بدورهما إلى قبائل وعشائر.

كان كثير من قبائل جنوبى الجزيرة العربية قد انتقلت إلى الشمال فى بداية القرن السابع الميلادى. وكان القسم الأعظم من عرب الشمال بدوا رحلا يعيشون فى الصحارى وعملوا بصورة أساسية بالرعى وتربية الجمال وامتلاكها (التي كانت تحتل منزلة رئيسة فى نقل وحمل الأمتعة الخاصة بالقوافل والحروب ، كما اشتغلوا أيضاً بتربية الخراف والماعز. امتلكوا القليل من الجياد، التي كانت غالية الثمن. كما عملوا بزراعة الشعير والنخيل والأشجار المثمرة فى الواحات وحول منابع المياه.

كانت المراتع تحت سيطرة العشائر، بينما كانت تربية الحيوانات الأليفة والعبيد ومساحات الأرض ملكا للأفراد. وكان تقسيم المجتمع إلى قبائل وعشائر أمراً مرعياً. وكان هناك داخل القبائل والعشائر تباين فى درجة الثراء والأمانى.

كان أحد طرق القوافل التجارية يمتد من طريق اليمن إلى سوريا. ويسير بمحاذاة الشاطئ الغربى للجزيرة العربية حيث اليمن الثرى (السعيد). وكانت الولايات البيزنطية - سوريا وفلسطين ومصر - ولايات ممر وانتظار مؤقت لقوافل التجارة المارة بالحبشة وبلاد الهند - عبر اليمن-.

بعد استيلاء ايران الساسانية على بلاد اليمن وسيطرتها عليه بذل ملوك هذه الدولة (الساسانية) جهودهم لتحويل تجارة وبضائع بلاد الهند إلى بيزنطة عبر ايران،

---

(١) يضاف إلى ما سبق مؤلفين ومؤلفات : و.و. بارتولد وآ.ا. كريمسكى.

ولم يسمحوا بعبور تجارة الترانزيت "التوقف المؤقت" عبر بلاد اليمن. لذا قلت الحركة التجارية عن هذا الطريق.

كان ظهور هذا الوضع ثم الاختلافات الاجتماعية والتضاد الشديد داخل القبائل العربية سبباً في بروز مشكلة اجتماعية واقتصادية في الجزيرة العربية.

تقع مكة على الطريق الرئيسي للقوافل التجارية المتجهة من سوريا إلى اليمن. يذكر بطليموس الجغرافي اليوناني في القرن الثاني الميلادي هذه المدينة باسم "مكرب" هذا الاسم من الكلمة العربية الجنوبية وتعني "المكان المقدس" لأنها قبل الإسلام كانت واحدة من أكثر الأماكن المقدسة احتراماً من قبل العرب عبدة الأوثان.

كانت مكة في عصر النبي (ص) معروفة باسم الكعبة. وكان هذا المكان المقدس يجتذب طوال شهور الشتاء أعداد كثيرة من الزائرين من أنحاء الجزيرة العربية المختلفة، حيث كان يقام في تلك الأثناء سوق كبير يتبادل فيه البدو منتجات حيواناتهم من الجلود والصوف والحيوانات الأليفة، بالغلل والحبوب والتمر ومصنوعات المدينة.

كانت مكة بمنزلة سوق تبادل البضائع مكان تفريغ لقوافل التجارة المتجهة من سوريا إلى اليمن.

تقع مكة في مكان قحلي غير ذي زرع وفي مكان كئيب، الزراعة مستحيلة في محيطها.

عمل سكان هذه المدينة بجانب التجارة بعدد من الحرف وصيد الحيوانات وتجاريتها. ولكن وعلى مقربة من مكة الطائف وهي واحة واسعة خصبة بها العديد من الرياض ومزارع العنب الكبيرة، حيث كانت قد استقرت بها قبيلة "تقيف" وامتلك

كثير من أهل مكة الأثرياء الأراضى الزراعية فى الطائف وغيرها من الواحات فى بداية التاريخ الميلادى كان يعيش فى مكة إحدى قبائل شمالى الجزيرة العربية (من قبيلة مضر) وتعرف باسم قبيلة "قريش". وكانت تلك المدينة مكونة من أحياء استقرب فى كل حى أسرة قرشية وكان أهل مكة يشاركون فى التجارة الداخلية والخارجية، مما كان سبباً فى تجميع الثروة بتلك المدينة، كما كان سبباً فى تفاوت فاحش فى الثروة بين الأفراد فى نفس الوقت.

ووجد داخل القبيلة القرشية عائلات ذات ثراء كبير حيث اشتغلوا بالتجارة وعمليات الربا. كان من بين تلك العائلات عائلة بنى أمية الثرية (الأمويين)، كما وجدت عائلات فقيرة أيضاً حيث كانوا يعملون بالتجارة الصغيرة والصناعات الصغيرة والصيد.

كانت قبيلة بنى هاشم واحدة من العائلات الفقيرة. ومنها خرج النبى محمد (ص) حامل رسالة الدين الإسلامى [مؤسس دين الإسلام] حتى يحقق التعادل المالى داخل الأسر.

كان الخناسون وتجار العبيد يمتلكون العديد من العبيد، الذين لم يكن عملهم قاصراً على الخدمة فى المنازل، بل كانوا يشاركون فى الأعمال الإنتاجية، ويرعون قطعان أربابهم كما كان يشاركون فى الزراعة فى المزارع والحدائق الواقعة فى الواحات المجاورة كان هؤلاء العبيد من أقطار وجنسيات أخرى، وكان أغلبهم من الأحباش وبلاد البصرة السوداء. وكما سيتضح من دراسة أحوال حياة محمد (ص) فإن سلوك أرباب الرقيق كان يتسم غالباً بالغلظة وعدم الرحمة.

شارك المكيون فى القوافل التجارية القادمة من اليمن، عابرة مكة ومتجهة إلى سوريا (الشام) وكانت لهم بجانب ذلك رحلتان إلى سوريا كل عام. ولم يكن لهؤلاء التجار أقل من خمسين فى المائة من رأس المال، بل وكان لهم أحياناً مائة

فى المائة من رأس المال.

كانت البضائع المصدرة من مكة إلى سوريا عبارة عن الجلود الخام والمذبوغة وسبائك الذهب والفضة من معادن الجزيرة العربية وأفضل أنواع الزبيب من واحة الطائف، والتمور.

أما البضائع التى كان تمر عبر مكة من بلاد اليمن فهى : الصمغ، والطيب وخشب الصندل وشجر الخروب والجلود المذبوغة، من إفريقيا : معادن الذهب، والغلمان والجوارى سود البشرة. ومن بلاد الهند القرفة والفلفل والتوابل الأخرى والمواد المعطرة والعاج والمنسوجات القيمة. كان التجار يبيعون هذه البضائع فى سوريا. ويصدرون منها المنسوجات الحريرة والصوفية البيزنطية والمنسوجات الأرجوانية من وبر الأغنام والغزلان والأقمشة الغليظة (الخوخ مثلاً) والأطباق الزجاجية والمصنوعات الفلزية والأسلحة وأدوات التجميل وزيت الزيتون وسائر أنواع الزيت النباتية والغلال. وكان يبيعون الزيت والغلال فى سوق مكة إلى البدو.

يوضح النموذج التالى الميزان التجارى لتجارة تجار مكة واتساعه. كانت رحلة الشتاء عام ٦٢٤م التى جهزها تجار مكة إلى سوريا برأس مال قدره خمسون ألف متقال من الذهب. كان أربعون ألفاً منها يمتلكها أعضاء الأسرة الأبوية، بينما يمتلك أثرياء قریش الآخرون الباقي. وكانوا يتحركون ورافقهم المئات من الرجال المدججين بالسلاح، كما كان يرافقهم بالإضافة إلى التجار عدد من الحداة والمرشدين وجماعات من الحراس (الخفراء) من سكان الصحراء المؤجرين من بين القبائل البدوية.

كان تجار مكة يتعاملون بالربا أيضاً وكان يحققون ربحاً يصل ما بين ٥٠% أو ١٠٠% فى المائة (كان الدينار ويقرض بربح يعادل الدينار) ووجدت فى مكة وحدها نقطة للشرطة لها سلطة الدولة للمدينة أو الدولة (مدينة - دولة )

كانت كل عشيرة أو أسرة تدار إدارة مستقلة. ولم يكن هناك نواب يمثلون قوة الدولة، ولم يكن هناك أثر لمحكمة قضائية أو قوة عسكرية أو سجن كذلك.

وكان يعقد من حين لآخر اجتماع لشيوخ ورؤساء العشائر، فى منزل خاص فى أحد الميادين القريبة من مكة. كان يسمى دار النووة، والنظر فى أمور الأسر والعشائر المختلف عليها وإيجاد حلول لها.

ولكن لم يكن لهذا المجلس قوة تنفيذية لإجبار المعارضين واخضاعهم للقرار الذى اتخذ ونهيههم عن آرائهم المتعارضة.

وعلى مقربة من مكة وفى الشمال منها على بعد ثلاثمائة كيلو متر تقع "يثرب" التى تسمى فى اليونانية (يثربيا) وهى التى عرفت منذ ظهور الإسلام باسم "المدينة" كانت فى بداية القرن السابع الميلادى واحة زراعية تمثلى يالمزارع وكرائم العنب، فى تلك الواحة خمسة أحياء (مناطق) مسكونة لقبائل خاصة . قبيلتنا الأوس والخزرج الوثنيتان وثلاث قبائل أخرى تتبع الدين اليهودى كان ما أصاب المجتمع العشائرى من تصدع وتشئت وظهور الملكية الخاصة للأراضى وما صاحب ذلك من ثراء مالى شديد سبباً فى ظهور صراع حاد بين كبار رجالات القبائل وأصحاب الأراضى مما سبب تصدعاً كبيراً فى بنيان المجتمع شمال الجزيرة العربية ، وأثار موجة من الاضطرابات . كما كان سبباً فى ظهور المجتمع الطبقي، مما اقتضى ضرورة إيجاد دولة موحدة فى الجزيرة العربية للقضاء على تلك المشكلة. كما كان سبباً فى ضرورة القضاء على العداوة بين القبائل.

ولتحقيق هذا الهدف - أى القضاء على الخصومة والنزاع القبلى، كان لابد من وجود معتقدات وايدولوجيات (أفكار) جديدة. ولأن مجتمع القرون الوسطى كان لا يعرف سوى نوع واحد من المعتقدات، أى أنه لم يكن يعرف سوى المعتقدات الدينية - كان لابد وأن يظهر المعتقد الجديد فى صورة دين جديد.. وفيما يتعلق

بالمسيحية والإسلام يمكن القول أن الثورات الشعبية التاريخية قد صبغت نفسها بالصبغة الدينية.

ولهذا السبب ظهر الدين الجديد أو الإسلام كواحد من الأديان العالمية الثلاثة كما هو معروف، وقد ظهر في الجزيرة العربية... نتيجة لعوامل اجتماعية واقتصادية. فقد المجتمع الأبوى العربى القديم أو التنظيم الطائفى والقبلى والصراع والخصومات فيما بينهم. وكان لابد وأن ينهى نمط عبادة الأوثان القديمة البدوية والأصنام وتآليه النجوم - كما كان لازماً أن يسقط المعتقد القديم.

وقامت العقيدة الدينية الجديدة وعمادها الرئيس وحدانية الآله والإيمان بدين جديد وقانون الأخوة والمساواة ليحل محل ما كان سائداً بين القبائل من خلاف ونفاق. وقد استطاعت مثل هذه المعتقدات أن تكون دليلاً ومرشداً وعقيدة لدولة جديدة شملت الجزيرة العربية.

ومع هذا ، يشاهد فى هذا الدين الجديد- وهو انعكاس لمتطلبات المجتمع الجديد- عناصر من ديانات أخرى سابقة لمجتمع الطبقات : اليهودية والمسيحية والزرادشتية وقليل من المانوية والغنوصية<sup>(1)</sup>. كما يشاهد فى الإسلام أيضا بعض أشياء من الناحية الدينية التى سادت العصر الجاهلى وبخاصة فى التكاليف الدينية.

والكعبة واحدة من أقدس الأماكن المباركة فى شمالى الجزيرة العربية (مع أنها لم تكن المبارك المقدس الوحيد) وقد ذكرناها مرارا من قبل، وكانت سببا فى شهرة هذه المدينة وعلو نفوذها وهو مكان واسع وصحن مربع الأضلاع يحيط به سور وبداخله مكان محاط بسلك. والأصح أن نقول ب- الآلهة- (وبيت ايل) فى

---

(1) الغنوصية : من الكلمة اليونانية "غنوص" - اركنوس- وتعنى المعرفة، وهو اسم عام لكثير من التعليم التى سادت القرون المسيحية الأولى، وقد مزج القائلون بها وأتباعها بين الآراء والنظريات المسيحية (بخلاف ما ورد فى العهد القديم) وبين بعض الأفكار الفلسفية "الأفلاطونية والفيثاغورية" والأفلاطونية الجديدة.



اللغة السامية يعنى "بيت الله". آلهة متعددة وقد استقرت فى داخله أحجار كانت قد وضعت بشكل عمودى. ووفقا لما هو متاح من رواية بين ايدينا فقد أحصى عدد هذه الأوثان القائمة فى هذا المكان بثلاثمائة وستين صنما (٣٦٠ صنما) . كانت تمثل جميع آلهة عرب الشمال.

واستقر فى هذا المكان كذلك "الحجر الأسود" الذى بقى وظل فى موقعه بعد الإسلام. وكانت سدانة الكعبة تضى على القائمين عليها الكلمة النافذة والحيثية الدينية للطوائف المشهورة والمقتدرة من قريش. وكان لبعض من هذه الطوائف واجبات ومهام دينية يؤديها أثناء إقامة مراسم الحج والزيارة فى فصل الشتاء.

كان اعراب الشمال بالإضافة إلى إيمانهم بتعدد الآلهة وبوجود الجان كذلك وكان تنور فى مخيلتهم فكرة الآله الأعلى أى الله (وهو ضرورة مختصرة للكلمة العربية الإله فوايل الجذر السامى لتلك الكلمة يعنى مفهوم الآله) ويسمى الله تعالى. وكان تصورهم له بصورة كلية ومبهمه. لم تكن للاعراب (العرب) أساطير متكاملة مثلما كان موجوداً عند اليونانيين.

وقد تتبع تفكك وانحيار التنظيم الأبوى والعشائرى بالضرورة فى سقوط المعتقدات الدينية القديمة والسابقة للعرب أى الترك وعبادة الأوثان. وتسبب الاتجاه نحو رؤية جديدة واحدة إلى انتشار أديان الممالك المجاورة بين العرب جميعاً أعم من عرب الشمال والجنوب وغيره، الذى كان قد استقر فى ذلك الوقت فى العصر الإقطاعى .

كانت اليهودية أول دين توحيد قد استقر فى الجزيرة العربية من خارج الجزيرة . وقد حمل المهاجرون اليهود - الذين كانوا قد انتقلوا من الإمبراطورية الرومانية إلى الجزيرة العربية - حملوا معهم هذا الدين إليها.

وكانت مراكز التواجد والتجمع الرئيسية لليهود فى الجزيرة العربية هى :  
بلاد اليمن وواحات القسم الأعلى من الحجاز وبخاصة "يثرب" (المدينة) وكما ذكرنا  
من قبل كان هناك فى المدينة ثلاث قبائل يهودية.

كانت "خيبر" - الواحة الموجودة فى شمال المدينة واحداً من المراكز اليهودية  
المهمة. وكان اليهود يعيشون فى الطائف كذلك، وغالباً ما كانوا يقصدون مكة  
للتجارة. كان يهوديو الجزيرة العربية تجاراً وصناعاً ويعملون بالزراعة فى  
الواحات الزراعية. ودخلت المسيحية كدين توحيد ثانى - عقب اليهودية - إلى  
الجزيرة العربية. ودخلت المسيحية إلى الجزيرة العربية عبر طرق ثلاثة : (١) عن  
طريق سوريا بواسطة عرب إمارة الغساسنة العربية التى قبل ملوكها المسيحية فى  
نهاية القرن الخامس الميلادى على المذهب مونوفيسية [أصحاب القول بالطبيعة  
الواحدة الإلهية]. (٢) عن طريق الحيرة عاصمة إمارة اللخمييين العربية. (٣) عن  
طريق الجنوب والحبشة التى كانت المسيحية قد استقرت بها منذ القرن الرابع  
الميلادى ، فى عهد الملك "اكسوم".

كما انتشرت المسيحية كذلك بجوار اليهودية فى بلاد اليمن.

ومدينة نجران فى شمال اليمن وكان عدد سكانها آنذاك أكثر من ألف نسمة،  
كانوا مسيحيين فى بداية القرن السادس الميلادى، وكان بها الكنائس وكانت مقراً  
للأسقف الكبير.

وانتشرت المسيحية فى أماكن أخرى من الجزيرة العربية وعلى سبيل المثال  
فى اليمامة، وفى شرقى نجد ووسط الجزيرة العربية (كانت هناك كنيسة بها).  
اشتغل المسيحيون شأنهم شأن اليهود فى الزراعة والصناعة كما شاركوا فى القوافل  
التجارية بصورة غير منتظمة أو مستمرة. وكانوا يتجهون إلى المدن والواحات  
والمناطق التى يقيم البدو بها.

كان سكان الصحراء يعتقدون المسيحية، وكانت القبائل قد دخلت في هذا الدين (قبائل، تغلب، ونمير وقسم من قبيلة "بكر الكيري") في حين لم تنتشر اليهودية بين سكان البادية.

كان مسيحو الجزيرة العربية يتبعون الفرق والمذاهب المسيحية المختلفة أى فرق المسيحية كان لها تأثيرها في صدر الإسلام؟

يبدو أن اتباع المذهب المونوفيسيتي أكثر تأثيراً من الفرق الأخرى، بين مسيحيي الجزيرة العربية على ما يبدو. كما وجد عدد من النساطرة ومن الجائز الأرثوذكس (خلقيدونية واتباع قرارات هذا المحفل خلقيون الذي عقد عام ٤٥١م. ولكن لم يستطع أى من هذه المذاهب الثلاثة أن يكون هذا الذي قبل الإسلام بعضاً من عناصر المسيحية "لأن هذه المذاهب الثلاثة المذكورة كانت متباينة في رؤيتها لألوهية عيسى المسيح وطبيعة الإلهية"<sup>(١)</sup>.

ولكن حسب تعاليم الإسلام فإن عيسى المسيح بشر ابن بشر، ويُعد واحداً من كبار الأنبياء الذين أرسلوا قبل محمد (ص) وهو خاتم الأنبياء.

وتقترب تلك المذاهب أكثر من التعليمات "اليهودية والمسيحية" الابيونية (من الكلمة العبرية EBIONIM التي تعني الفقراء. وهي واحدة من أقدم الفرق

---

(١) طبقاً لتعاليم النساطرة الذين كان أكثرهم يعيش في بلاد ما بين النهرين وإيران، فإن للمسيح طبيعتين، طبيعة بشرية، وأخرى إلهية، وهاتان الطبيعتان لا تتفصمان في شخصين والتحاقهما مع بعضهما أمر نسبي وبناء على تعاليم الخلقيدونية (الأرثوذكسية فإن للمسيح طبيعتين. إحداهما إلهية والأخرى بشرية ولكنها لا تتفصمان في شخص واحد. وطبقاً لقول فرقة المونوفيسية لو هي الكلمة اليونانية مونوس" التي تعني واحد و"فيزيس" بمعنى الطبيعة فإن المسيح له طبيعة واحدة وهي الطبيعة الإلهية، وللمسيح في جميع أدوار حياته الدينيّة مجموعة من الصفات الأدمية. كان اتباع هذا الرأي يعيشون غالباً في بلاد الأرمن وبين النهرين العليا وسوريا ومصر والحبشة. ويظن أن المسيحية التي دخلت سوريا والحبشة إلى الجزيرة العربية كانت على المذهب المونوفيسيتي.

## المسيحية للمهجورة.

لم تقطع فرقة الابيونيم - بخلاف الفرق المسيحية الأخرى - رابطتها الأولى باليهودية. وكانوا يعتبرون شريعة موسى أو التشريعات الدينية اليهودية فرضاً عليهم، وكانوا يقرون ببنوة عيسى وبشريته (كانوا يعتبرون عيسى بشراً رسولاً، كان قد أرسل من قبل الله لانقاذ الناس. وكانوا ينكرون الوهيته ومبدأ التثليث أو ثلاثية الإله. ولهم إنجيلهم الخاص ويسمون اصطلاحاً (الانجيل المأخوذ من اليهود) وأنه كان مكتوباً باللغة الآرامية، فى حين أن الكنيسة الرسمية لم تعترف بهذه اللغة لغة رسمية ولم تصل إلينا.

ويُظن أن المسيحيين الذين كانوا يعيشون فى مكة ومن الجائز فى أماكن أخرى كانوا قد لقوا محمداً وتحدثوا إليه من الجائز أنهم كانوا من (اليهود - المسيحيين).

ويبدو أن الأعشى (أبا بصير ميمون بن قيس ت فى حدود ٦٢٩م) الشاعر العربى القديم والموحد والذى نظم قبيل وفاته قصيدة فى مدح محمد (ص) اعترف فيها ببنوة محمد (ص) ورسالته، ويبدو أنه كان من هؤلاء "اليهود - المسيحيين".

ومع أن المسيحيين لم يشكلوا جماعات قوية ذات صبغة دينية (بخلاف من كانوا فى الحيرة وإمارة الغساسنة واليمن وعمان) إلا أنه قد وجد كثير من الزهاد والرهبان كانوا يعيشون منفردين أو فى جماعات فى صوامعهم بالصحراء، كما كان الحل فى الشام وفى وادى أم القرى والحجاز.

ونشاهد الآثار الثقافية القديمة للعرب فى سمات هذا النوع من الرهبان. عرف حضره محمد بعضاً من هؤلاء المسيحيين وسكان الصحراء الذين غلوا أيديهم من الدنيا حتى قضوا نحبهم وكان محمد يجلهم ويحترم ذكراهم.

لم يستطع المسلمون الأوائل إدراك أن عناصر من الزرادشتية قد دخلت مذهبهم عبر اليهود والمسيحيين فقط، وعرفوا معتقدات أتباع الزرادشتية فحسب. بل وكما يعتقد أيكناثي جولدتسيهر\* فإن المسلمين كانوا يستطيعون معرفة مزيد من المعلومات مباشرة ودون وساطة من الإيرانيين. لأن التجار الإيرانيين كانوا في حركة دائبة ومستمرة إلى الجزيرة العربية كما كان يعيش في بلاد اليمن كذلك عدد من الإيرانيين. وراجت الزرادشتية في البحرين كما وجدت جماعة من الموحدين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، بجانب اليهود والمسيحيين.

لم يكن هؤلاء الموحدون لا من اليهود ولا من النصاري. ويسمونهم اصطلاحاً باسم "حنفاء" (من الكلمة العربية "حنيف وجمعها حنفاء). أساس كلمة حنيف وجذرها غير واضح. وللباحثين في المعنى الأساسي لهذه الكلمة تفسيرات واجتهادات مختلفة. والأخبار المتاحة لنا عن الحنفا أو الأحناف قليلة جداً.

يبدو أن الأحناف كانوا متأثرين باليهودية والمسيحية معاً، وأنهم أخذوا لباب هذين الدينيين وقبلوه (أي الإيمان بالواحد الأحد ونفى الشرك وعبادة الأوثان) ومالوا إلى الانزواء ونفضوا أيديهم من الدنيا ومتاعها وأثرا حياة الزهد والاعتكاف وظلوا في نفس الوقت في مرحلة انفلاق فلم يقبلوا اليهودية ولم يريدوا المسيحية، وبقوا أتباع دين أكثر بساطة وأكثر بدائية يقبله الفرد العربي البسيط.

تحدث الشعراء العرب عن فروق بين الحنفاء واليهود والنصارى، كان محمد (ص) قد تعرف على الحنيفية والأحناف، ويعددهم أتباع (الدين الطاهر وعلى حق).

وقد وردت الحنيفية في القرآن بهذا المعنى وورد ذكرهم في مقابل عبدة الأوثان ويعددهم محمد (ص) أتباع دين إبراهيم. ويعتبر ابن هشام مؤلف سيرة حياة النبي محمد الحنيفية ومذهبهم دين إبراهيم واستخدم كلمة "حنيف" مرادفه ومساومة لكلمة "مسلم" يذكر ابن هشام أسماء أربعة من الأحناف كانوا يعيشون في مكة وكان

أحدهم، ورقة بن نوفل بن أسد القرشى وهو واحد من أقرباء السيدة خديجة زوجة النبي الأولى.

ومن المؤكد أنه لا يمكن من الناحية التاريخية القول بوجود رابطة بين الحنيفية ودعوة إبراهيم في الجزيرة العربية وليس هناك دليل أيضا يجعلنا نظنهم من أتباع مبدأ التوحيد والموحدين البدو.

دين كما يزعم بعض الكتاب الغربيين الدراسين للإسلام، يمكن أن يقال إنه كان في البداية مذهباً للعرب.

بل وعلى النقيض من ذلك فإن مذهب الحنفاء على ما يبدو كان معلماً وظاهرة جديدة في تاريخ الجزيرة العربية. (مثل الاعتقاد بوجود الله تعالى - الله ، عند عبدة الاوثان في شمالى الجزيرة العربية) ومن الواضح أن ظهور الحنيفية (الحنفاء) كان توضيحاً للاتجاه نحو التوحيد - وهو الاتجاه الذى كان قد ظهر نتيجة لمشكلة المعتقدات الدينية السابقة فى الجزيرة العربية. وإذا اعتبرنا الإسلام نتويجة لمذهب الحنفاء فلن يكون ذلك بعيداً عن الصواب (دون أساس).

(ويبدو أن أمية بن أبى الصلت الطائفى الشاعر الذى عاصر النبى كان من الحنفاء) ومما هو جدير بالذكر أن اليهود الناطقين بالعربية والمسيحيين والأحناف كانوا يسمون الله باسم "الإله" وعلى هذا فإن هذا الاسم لم يكن خاصاً بالمسلمين. والآن نتحدث عن ظهور الإسلام أعترف بـ محمد (ص)، مؤسساً للإسلام. ولكن يمكن القول بفكر مطمئن أنه إذا كانت إرهابات تكوين مجتمع جديد للطبقات فى الجزيرة العربية قد توفرت بعد ولم تكن أسس الجاهلية العربية القديمة قد سقطت وتلاشت بعد. ولم يكن هناك نهضة نحو الوحدانية ضد الجاهلية قد وجدت به فإن النهضة المحمدية بدورها لم تكن قد وجدت أيضاً. أو إذا كانت قد ظهرت فإن العامة لم يكونوا على علم بها أو إدراكها. وبقيت وحيدة غير معروفة سرعان ما

تتسى. لم يكن ذلك الدين العالمى الجديد - أى الإسلام - غير قادر على الظهور والاستقرار دون توافر لمقدمات اجتماعية وأهداف وأمال سبق التحدث عنها.

من الناحية التاريخية، فإن الأخبار المكتوبة عن محمد (ص) والتي من الجائز أن يكون المعاصرون له قد سجلوها، غير متاحة. لا يمكن أن يكون للكتاب المقدس للمسيحية - بصرف النظر عن المطالب المعدودة - لا يمكن أن يكون مصدراً لمعرفة سيرة النبى. وإن المطالب المتعلقة بشرح حياة النبى وأعماله وأقواله أو "الأحاديث" كان تنتقل شفاهة من فرد إلى آخر خلال مدة طويلة ثم دونت وضبطت.

وأول تسجيل وشرح لسيرة النبى محمد (ص) وكان قائماً على الحديث (النبوى) هو ما قام به ابن اسحق (متوفى عام ١٥٠هـ) ولكنه ظهر فقط فى منتصف القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى). كما ظهرت [السيرة النبوية] فى كتاب كتبه ابن هشام (ت ٢١٩هـ) ووصل إلى أيدينا فى صورة مستخرجات متصلة مفصلة فى تاريخ الطبرى (ت ٣١٠هـ).

من المؤكد أن شخصية محمد (ص) شخصية حقيقية كان الخلفاء الأوائل ومؤيدوهم يبنون قوتهم ونفوذ كلامهم على وشيعة قريابهم من النبى وأقترابهم منه. وبديهي أن يكون من غير الممكن أن يتخذوا لأنفسهم شخصاً وهمياً قريباً ومعلماً لهم ولعصرهم أيضاً.

ولكن وبعد مدة ظهرت حكايات وروايات حوله - وبخاصة فى مرحلة حياته فى مكة. ولهذا السبب فإن سيرة النبى التى وردت فى الروايات الإسلامية التى تحتوى على الكثير من المعلومات والأحداث التاريخية الموثقة، بها جانب أسطورى وربما يكون الناقد التاريخى غير قادر أحياناً على أن يميز المقبول من غير المقبول. ولكن ولأن هذه الروايات قد قبل بها المسلمون جميعاً، فإن كل شخص يبحث فى الإسلام مضطر لمعرفة. وبناءً على هذه المعلومات الأساسية عن حياة

محمد (ص) طبقاً للروايات المذكورة بصورة مختصرة. كان محمد (ص) أصلاً من العائلة الهاشمية القرشية. تلك القبيلة التي حكمت مكة. وهناك معلومات محدودة عن عبد المطلب جد النبي وعن عبد الله والده فقط كان والده عبدالله تاجراً قليل الثروة. ورثت عنه زوجته حين وفاته خمسا من الجمال وعدداً من الخراف وجارية واحدة. توفيت والدته "امينة" حين كان ابنها محمد في السادسة من عمره.

ولد محمد (ص) بمكة طبقاً للروايات المتاحة عام ٥٧٠ أو ٥٧١م وربما لا يكون هذا التاريخ صحيحاً، ولكن يمكن قبوله فقط بسبب رواية أخرى تقول إن النبي ولد في عام الفيل - أي العام الذي هاجم فيه أبرهه حاكم الحبشة اليمن هجوماً خاسراً على أية حال ليس بين أيدينا عن حياة محمد (ص) تاريخ عن أية سنة أو شهر يمكن قبوله دون تردد.

ورد في السورة رقم ٩٣ [الضحى] ما نصه "الم يجدك يتيماً فأوى ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث. [أورده المؤلف مترجماً]

وفي رواية أن محمداً (ص) كان يرعى في طفولته الماعز والخراف لعمه أبي طالب ، وكان أبو طالب نفسه فقيراً ومع هذا فقد تكفل بإطعام ابن أخيه. وحين أضحى محمد، شاباً عمل في تجارة خديجة أرملة أحد أثرياء مكة وشارك محمد مشاركة فعالة في التجارة إلى سوريا، فأعجبت به خديجة، وتزوج محمد (ص) وهو ابن أربعة وعشرين عاماً من "السيدة" خديجة. وكان خديجة قد أوشكت على الأربعين من عمرها ورغم الفارق في السن بينهما كان زواجهما سعيداً، وأنجبت خديجة منه عدة أبناء بقيت على قيد الحياة منهم : فاطمة الابنة المحبوبة لمحمد، وقد توفيت بدورها بعد موت والدها (توفيت في السنة الحادية عشرة من الهجرة). وهناك رواية تقول إن النبي محمد طوال مدة ارتباطه وزواجه بالسيدة خديجة



لم يتزوج امرأة أخرى إيان حياتها وأنه كان يطعم الفقراء أحياءً لنكراها من حين لآخر. وطبقاً للروايات فإن محمداً (ص) كان رحيماً شفوفاً، وحين اجتمعت له الثروة، لم يترك فرصة إلا وساعد فيها اليتامى والفقراء.

أمن الزواج حياة محمد المادية، وكفاه مؤونه السعى للحصول على رغيف الخبز. هل شارك محمد مشاركة فعالة في الأمور التجارية لخديجه أم لا؟ إجابة ذلك غير معلومة ولكنه وفقاً لكل تقدير استطاع أن يشارك ويهتم بمسائل أخرى كانت موضع اهتمامه كثيراً.

طبقاً للروايات الموجودة، فإن محمد (ص) كان يحب التحدث مع اليهود والمسيحيين في الأمور الدينية. وكانت فكرة التوحيد هي ما رآه مهماً في هاتين الديانتين وأن اتباع هاتين الديانتين كانوا يؤمنون بالوحي المنزل من الله. وأنه كان يلتقى والرهبان المسيحيون.

بدهى أن محمد (ص) مثل كثير من معاصريه كان مؤمناً (بمعرفة) الوجدانية وأنه كان ينفر من الأوثان والمشركين، ولم يكن ذلك أمراً يثير التعجب. والشئ الذى يمكن أن يكون فهمه وإدراكه أمراً أكثر صعوبة هو كيف اعتقد أنه رسول وأن الله اختاره كما اختار أنبياء العهد القديم وأنه عهد إليه بإحياء دين إبراهيم أى التوحيد.

يتحدث محمد (ص) نفسه عن "الروح" أو "الروح القدس" الذى ظهر له يوماً من قبل الله<sup>(١)</sup> كما يذكر القرآن تجلى الروح القدس ليلاً أيضاً.

ووفقاً لقول محمد (ص) أنه رأى جبريل (الروح) فى إحدى المكاشفات الليلية (أنه رآه ذات ليلة)<sup>(٢)</sup> "عند سدره المنتهى، عندها جنة المأوى".

---

(١) القرآن الكريم سورة ٥٣ وسورة ٨١، آية ٢٣ وما بعدها.

(٢) القرآن الكريم سورة ٥٣ - آية ١٤، ١٥.

كانت واحدة من تلك الشهودات والظهورات الليلة عبارة عن الإسراء بمحمد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. كانت تلك الرحلة منشأ ظهور قصة "معراج" حيث أسرى الملائكة بمحمد إلى صخرة معبد سليمان في القدس (أورشليم). حيث شيد بعد ذلك (في الفترة الممتدة والفاصلة بين القرن السابع والثامن الميلادي، في عهد الخليفة الأموي عبد الملك مسجد إسلامي باسم الحرم الشريف والمكان المبارك وهو قبة الصخرة والمسجد الأقصى).

تذكر الرواية أن محمدا (ص) قد بدأ الإعلان عن دعوته وإيلاغها عام ٦٠٩م، وأن أول من آمن بدعوته أقرباؤه المقربون، أي خديجة زوجته وحبيبته الوفية وبناته الثلاث (رقية، أم كلثوم، وفاطمة) وابن عمه علي بن أبي طالب الذي تزوج من فاطمة فيما بعد (وهو الخليفة الراشدي الرابع فيما بعد) ثم أسلم بعد ذلك زيد بن حارثة ابنه بالتبني وأبو بكر التاجر الثري الذي أصبح الخليفة الرائد الأول فيما بعد والزبير قريب النبي وسعد بن أبي وقاص (الذي أضحي قائداً مشهوراً فيما بعد وأنزل الهزيمة بالإيرانيين في معركة القادسية عام (٦٣٧ق = ١٦هـ). واثنان من التجار هما طلحة وعبد الرحمن بن عوف اللذان جمعا ثروة كبيرة جداً من تجارتها وعثمان بن عفان من عائلة أمية الشهيرة من قبيلة قريش (وهو الخليفة الراشدي الثالث وزوج السيدة رقية الجميلة).

ومن بين المسلمين الأوائل عبد الله بن مسعود الراعي والعبد السابق (أصبح فيما بعد واحداً من صحابة الرسول المشهورين)، وعبدالله بن سعد التاجر على أية حال فإن الدعوة المحمدية لم تحقق نجاحاً كبيراً لمدة مديدة. فقد وقف منها التجار المرابون والتجار مالکوا العبيد والرفيق موقفاً معادياً بصورة علنية.

لا يمكن القول أن سبب تلك الخصومات تعصب ديني. ولكن دعوة محمد للقضاء على عبادة الأوثان كانت تشكل خطراً على منافع التجار والسياسيين في

مكة فكانت دعوته تؤذن بسقوط عبادة الأوثان في الكعبة. وكان هذا يعنى أنه لن يوقف أقبال الزوار فحسب بل وسيصيب السوق التجارى فى مكة بالكساد، وسيضعف علاقات مكة التجارية مع مناطق أخرى، يضاف إلى ذلك أنه سيفقد مكة نفوذها السياسى.

لهذا السبب فإن كبار رجالات مكة رأوا فى الدعوة المحمدية خطراً كبيراً يهدد مصالحهم الخاصة لذا فقد تقروا منها. كان أبو سفيان أكبر أثرياء مكة ورئيس الأسرة الأموية وزوجته "هند" وعمرو بن هشام أشد الناس عداوة لمحمد وقد أسماه اتباع محمد "أبا جهل".

وفى النهاية فإن عم محمد أى عبد العزى بن عبد المطلب الذى لقبه محمد (أبا لهب) والذى تزوج أخت أبى سفيان (كان قد وعده محمد بنار جهنم بعد موته) كانوا الد خصوم محمد (ص).

لم يجرؤ أعداء محمد على قتله، لأن ذلك كان يعنى ، طبقاً للعادات فى ذلك الوقت أن تسيل دماء جميع أفراد الأسرة الهاشمية. ولكنهم لم يريحوه وسببوا له الإيذاء وتعقبوه وطاردوه باستهزاءاتهم وشرورهم.

بعد خمسة أعوام من نزول الوحي الأول وبداية دعوته وصل عدد اتباعه والمؤمنين به فى مكة ما يقرب من مائة وخمسين فرداً. كان من بينهم كثير من الفقراء والعبيد. ويجب أن لا يستنتج من ذلك أن تعاليم محمد قد عكست آمالهم وتطلعاتهم (أى العبيد) .

وعلى الرغم من الفرضية التى افترضها "كريمه" فلم تكن فى تلك التعاليم المذكورة أى شئ عن الاشتراكية (سوسياليستى).

حقاً أن محمداً (ص) قد توعد فى ما أوحى إليه "المصنفين الذين إذا اكتالوا

على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ووعده تجار مكة بالويل ونهى عن السعى إلى التكاثر وجمع المال، ذلك أن السعى سينسيهم الله والحياة الآخرة<sup>(١)</sup>. وكان يقول "أن أكابر المجرمين سواء في مكة أو في المدن الأخرى هم الأثمون . ولكنه نهى عن كسب المال عن الطريق الحرام وقبح ذلك. وليس كل المال. اعتبر محمد جمع المال ذنبا إذا كان صاحبه قد نسى الله ويوم الحساب.

ليس في هذه التعاليم أى شئ جديد، فمثل ذلك موجود في التوراة والأنجيل أى كتب الرسل السابقة. ولكن المال الذى يكتسب عن طريق الحلال (من وجهة نظر القانون والشرعية) ويؤدى صاحبه فى نفس الوقت واجباته الدينية (فيما يتعلق بنوى الأرحام والصدقة)، إعتبر محمد (ص) كسب مثل هذا المال فى مكة ثم فى المدينة فيما بعد أمرا مشروعا لم عنه أو ينكر محمد (ص) على الإطلاق الملكية الخاصة والرفيق والأسرى، (بخاصة أسرى الحرب اعتبره محمد أمرا مشروعا) ولكنه كان يوصى بحسن معاملة ما ملكت إيمانكم (أى الأسرى والعبيد).

يمكن أن ندرك بسهولة أن إسلام عدد من العبيد فى المرحلة الاولى من ظهور هذا الدين، والذين كانوا عبيدا ورقيقا لأصحاب الثروة فى مكة والذين يكونون العداوة والبغضاء والحق لمحمد (ص) وللإسلام (المحمدية) - الذى نهى عن كسب المال الحرام، كان هؤلاء العبيد على معرفة بهذا.

لهذا اعتبر العبيد محمدا حاميا وناصر لهم واعتبروا أن يوم القيامة يوم الحساب الأكبر يوم قصاصهم من هؤلاء الأرباب. بديهى أن نفور هؤلاء الأرباب - أى أثرياء مكة - من هذه الجماعة الفقيرة والمحرومة والضعيفة كان أكثر من أى شئ. يروى أن عددا من هؤلاء الغلمان والجواري كانوا أول الضحايا والفداء للديانة

---

(١) القرآن الكريم سورة ٦ آية ص ١٢٣،

الإسلامية. وقد اشترى المؤمنون الأثرياء عددا من العبيد المسلمين من أربابهم وهناك رواية تقول إن عددا آخر من فقراء المسلمين العبيد قد هاجروا إلى الحبشة موطن المسيحية خلاصا من مطاردتهم وايدائهم. وبقي في مكة اثنان وخمسون (٥٢) من المسلمين - حوالى عام ٦١٥م.

بذل محمد (ص) فى المرحلة الأولى لدعوته فى مكة جهدا كبيرا لتوضيح اقتراب الساعة، وقيام القيامة الكبرى، ويوم الحساب وما سيلقاه المؤمنون من نعيم فى الحياة الأخرى وما سينال المشركون والأخيار والمجرمون من جزاء. كان الاعتقاد بيوم الجزاء والأخرة أصلا مشتركا بين اليهود والمسيحيين. وتتعكس فى كثير من آثار اليهود والكتب المسيحية فى عصورها الأولى كتاب "المكاشفة المنسوب إلى يوحنا تكامل هاتين الديانتين فى مراحل معينة .

ولكن الدارسين يعتقدون أن كتاب "المكاشفة" الذى نسب إلى مؤلف مسيحي مجهول كان يهودياً. وأنه ألفه بين عامى ٦٧، ٦٩م.

فقد ظهر فى القرآن ايضا مشاهد يوم القيامة وما بها من مناظر عجيبة وغريبة وواضحة والنهاية المفاجئة للدنيا. ويوم الحساب الرهيب والقيامة الكبرى، هو نفس ما ظهر فى كتاب "المكاشفة".

من المحتمل أن محمدا (ص) فى بداية دعوته كان يظن أن نهاية العالم وشيكة. ولكنه عدل عن ذلك فيما بعد.

كان محمد (ص) يبلغ ما يوحى إليه به من تعاليم من الله إلى مستمعيه. وكان السامعون يكتبون ما أوحى إليه به على ورق النخيل وقطع من العظام والحجر، وكانوا غالباً ما يستظهرونه، وكانوا يتلونه بصوت واضح جلى على المستمعين كما كان الشعراء يحفظون شعرهم الجاهلى والذين كانوا يقرأونه بدورهم.

بعد ذلك، جمع المسلمين بعد موت محمد (ص) قطع الوحى (التي كتبت إيان حياة محمد وتليت عليه) ودونوا الكتاب المقدس للمسلمين أو القرآن.

بعد هجرة عدد من المسلمين إلى الحبشة، ازداد عدد أتباع النبى بصورة محدودة. ومع هذا وفى تلك الأثناء أى حدود -٦١٥م- أسلم حمزة بن عبد المطلب وكان مقادما مشهورا بشجاعته . لقب بعدها بلقب "أسد الله" وأسد الرسول كما أسلم عمر بن الخطاب الذى كان شابا فى السادسة والعشرين من عمره وكان نشيطا قويا وفعالا (أصبح فيما بعد الخليفة الثانى). واحتل إسلام عمر بصفة خاصة أهمية كبيرة.

لم يمض وقت طويل حتى حلت مصائب جديدة بالمسلمين فى مكة. فقد اجتمع رؤساء الطوائف فى "دار الندوة" وطلبوا من الهاشميين أن يكفوا ايديهم عن حماية محمد وهددوهم بأنهم إذا لم يفعلوا فإنهم سيقاطعون الأسرة الهاشمية ولن تتعامل الأسر الأخرى معها.

ومع أن الهاشميين - سوى عدد قليل منهم - لم يقبلوا دين محمد، إلا أنهم لم يستطيعوا الإحجام عن حمايته. لأنه طبقا للعرف العربى القديم فإن كل عضو من أعضاء الأسرة مكلف بالدفاع عن أسرته وعشيرته، ويجب على كل أسرة حماية كل فرد فيها ولو كان هذا الفرد على غير حق.

ولهذا تمت مقاطعة واسعة للأسرة الهاشمية واستثنى من ذلك أبو لهب فقط. كان الممكن أن يكون منع الهاشميين من المشاركة فى القوافل التجارية العابرة أو الخارجة من مكة سببا فى فقر تلك الأسرة والقضاء عليها. ثم بعد عامين من ذلك إلغاء هذا القرار من قبل شيوخ القبائل والمعاشر رغم تشبث أبى جهل وإصراره على القطيعة.

ولكن وضع محمد (ص) لم يتحسن، وتوفيت زوجته الوفية (السيدة) خديجة، كما توفي أيضاً عمه المحبوب أبو طالب رئيس الأسرة الهاشمية، وانتقلت رئاسة الأسرة إلى أبي لهب الذى كان عدوا لدودا لمحمد والمسلمين.

وخرج محمد منزله بعد مدة قليلة، حتى يأمن من السخرية والإيذاء عندئذ وفى هذه الأحوال السيئة والأوضاع الصعبة أدرك محمد أن إقامته فى مكة لا خير فيها. فكر فى بداية الأمر مع أتباعه فى الهجرة إلى الطائف. توجه محمد (ص) وزيد بن حارثة ابنه بالتبني إلى هناك حيث استقبل بالطوب والحجارة فأضطر إلى العودة.

ولكن محمد (ص) مع هذا وجد أصدقاء له فى واحة "يثرب" وكانوا من أهلها أو من مستوطناتها وعملوا فى الزراعة بها وهم الأوس والخزرج الذين كانوا ينفرون من أثرياء مكة. كان هذا النفور راجعا إلى الخصومات والعداء القبلى القديم. كما كانت هناك أسباب أخرى ضمنية فقد كان عدد كبير من زراعى المدينة يقترضون من مرابى مكة وتجارها. لهذا كان كثير من أفراد قبيلتى الأوس والخزرج يعتبرون اتحادهم مع محمد (ص) أمرا طبيعيا فقد كان عدوا لأشراف وكبار رجالات مكة.

لهذا التقى محمد وصحابته من ناحية مرتين - ٦٢٠م - ٦٢٢م فى صحراء العقبة ومن ناحية وبين الأوس والخزرج من ناحية أخرى، وعقد بين الطرفين اتفاق ومعاودة عضد بالقسم تعهد بموجبها الأوس والخزرج لاستقبال محمد وصحابته فى المدينة كما تعهدوا بحمايتهم بالسلاح والدفاع عنهم إذا لزم الأمر. وأن يقسم المسلمون فى المدينة كجماعة خاصة ومنفصلة. وهناك رواية تقول أن العباس بن عبد المطلب، عم النبى هو الذى قام بالمباحثات بين الطرفين. وكان العباس تاجرا ثريا، بعكس أكثر الهاشميين الفقراء. وكان يشارك فى قوافل المكيين التجارية،

وكان يقرض الآخرين الأموال الفضية ويربح من ذلك. وامتلك الحدائق ومزارع العنب فى الطائف. كما كان يمتلك حق بيع ماء زمزم لزائرى مكة. لم يكن العباس حتى ذلك الوقت قد اعتنق الإسلام، ومع هذا فقد احتفظ بعلاقات حسنة مع المؤيدين والمعارضين للإسلام وكان رئيساً لأسرة العباس [التي أصبحت فيما بعد (أسرة العباس أو العباسيين التي تولت الخلافة منذ ٧٥٠-١٢٥٨م الموافق ١٣٢ حتى ٦٥٦هـ].

لم يمض وقت طويل حتى انقسم المسلمون إلى عدة أقسام وجماعات مكونة من عدة أفراد. وبدأوا الهجرة إلى المدينة. كان عمر من أوائل المهاجرين. وكان عدد المسلمين آنذاك (باستثناء العبيد ومن هاجروا إلى الحبشة) لا يزيدون عن مئة وخمسين فرداً [١٥٠].

لهذا السبب لم تكن هجرتهم إلى المدينة صعبة. وهاجر محمد وأبو بكر وعلى بعدهم إليها.

يسمى انتقال المسلمين ومحمد (ص) من مكة إلى المدينة فى الروايات الإسلامية باسم "الهجرة" ويفسر [بعض الباحثين] هذه الكلمة أحياناً تفسيراً خاطئاً ويجعلونها مرادفة لكلمة "فرار" ولكن جزر هذه الكلمة فى الواقع وهو "هجر" يعنى "قطع الرابطة والمعاشرة مع شخص" وترك قبيلته، والانتقال من مكان إلى مكان آخر. ولهذا فإن الهجرة تعنى "نقل المكان" ومهاجر، وجمعها مهاجرون تعنى "نقل المكان لجماعة".

سمى الأشخاص الذين انتقلوا بمرافقة محمد (ص) من مكة إلى المدينة باسم "المهاجرين" كما اطلقوا على سكان المدينة الذين اعتنقوا الإسلام "الأنصار" (والكلمة أنصار عربية مفردتها "ناصر" - والتي تعنى "الصديق والمعين" من الجذر العربى "نصر" بمعنى أن يعين أو يدافع عن").



وفيما يتعلق بتاريخ الهجرة، هناك آراء مختلفة. والرأى الغالب هو أن الهجرة قد حدثت فى الثامن (٨) من ربيع الأول (حسب التقويم القمري الإسلامى) الموافق [٢٠] العشرين من سبتمبر ٦٢٢م.

أصبحت حادثة الهجرة بداية للتاريخ الإسلامى. والرواية التى تقول إن محمداً (ص) هو ذاته الذى جعل الهجرة بداية للتاريخ الإسلامى أسطورة (لا أساس لها). فقبل ذلك الوقت كان عرب الحجاز يتخذون من عام الفيل بداية لتاريخهم. عرض موضوع بداية التاريخ الجديد فى عهد عمر (رضى الله عنه). ما بين عامى ١٦ و ١٨هـ الموافق ٦٣٧م-٦٣٩م (بإقتراح من علىّ (كرم الله وجهه) فى إحدى الروايات على أن يكون عام الهجرة (أى عام ٦٢٢م) بداية للتاريخ الإسلامى ولكن نظراً لأن التقويم القمري كان معمولاً به آنذاك، فقد اتخذ المسلمون اليوم الأول من الشهر الأول من نفس عام الهجرة حسب التقويم القمري - اتخذهُ المسلمون بدايةً للتاريخ الهجري، وكان مطابقاً للسادس عشر [١٦] من شهر يوليو (الشهر السابع فى التقويم الميلادى) عام ٦٢٢م، وليس اليوم الذى حدثت فيه الهجرة فعلاً.

أخى محمد (ص) بين قبيلتى الأوس والخزرج المتحاربين سابقاً وسيطراً على المدينة سيطرة تامة (قولا وعملاً).

عمل محمد (ص) فى المراحل التالية بعد الهجرة مباشرة (حتى الغام العاشر الهجرى) مع الصحابة بصورة فعالة. وبدأ سياسياً محنكا وداهية.

يتضح من مضمون الوثيقة (السند)، التى تُعد أصيلة ومنقولة فى بعض الروايات وهذا المستند هو النظام الأساسى للجماعة الإسلامية فى المدينة والنسب دونت على أساس الاتفاق المبرم بين قبيلتى الأوس والخزرج - يتضح فيها أن محمد (ص) حين كان رئيساً للجماعة الإسلامية كان فى نفس الوقت زعيماً سياسياً للمدينة كلها، وكان المشرع والحكم لتلك المدينة.

لم يقر الزعماء المسلمون بناءً على معتقداتهم سنن القبيلة والعشيرة، ولكنهم حين أدركوا استحالة الاختلاف فجأة مع تلك السنن المذكورة. أجازوا إيجاد نوع من المصالحة العقلانية والتكيف معها. بمعنى أنه يجب على جميع سكان "المدينة" أن يصبحوا تنظيمًا سياسيًا واحدًا وأن يكونوا جميعاً متساوين في الحقوق، دون النظر إلى انتسابهم إلى فلان أو إلى قبيلة معينة أو دين معين.

وإذا ارتكب أحدهم جريمة قتل فلا يجب أن تهب لحمايته أو الدفاع عنه أى شخص من القبائل، وصارت الخصومة واراقة الدماء ممنوعة بين القبائل. وكان محمد (ص) يحكم بينهم فى المنازعات. وكانت كل قبيلة تحافظ على استقلالها الذاتى فيما تبقى من أمور وكانت كل قبيلة تستطيع أن تقيم علاقات مع القبائل الأخرى خارج المدينة وتوقع اتفاقيات معها ماعدا قبيلة قريش الذى يجب مناصبتها العداء. وشكلت الجماعة الإسلامية الدينية جماعة مستقلة تتعم بالاستقلال الذاتى وكانت لها نفس الحقوق التى تتعم بها القبائل الأخرى فى واحة المدينة وكان يجب اتباع أسلوب الإدارة مع أصحاب الديانات الأخرى فى المدينة.

أعلن محمد (ص) أصل "لا إكراه فى الدين"<sup>(١)</sup> واعترف بالمساواة فى الحقوق بين المسلمين واليهود والمسيحيين وعبداء الأوثان وكان الجميع يستطيعون العيش أحراراً فى ديارهم الخاصة وأن يعيشوا حياتهم على أساس مبادئها. ومع هذا فقد دخل كثير من الأوس والخزرج فى الإسلام طواعية واختياراً.

ظهر المجتمع الدينى الإسلامى فى المدينة بشكل أكثر تنظيماً. وطبقت التعاليم الدينية الرئيسية والأصلية، تلك التعاليم التى اوضحت فيما بعد أكثر تعقيداً وأكثر تفصيلاً. وتم إنشاء أول مسجد "بالمدينة" وكان بناءً بسيطاً يحيط به فناء مفتوح،

---

(١) القرآن الكريم سورة البقرة ٢٥٦.

يضم فى وسطه مبان أخرى وكان متصلاً بببيت النبى، لم يكن المسجد مكاناً للصلاة فحسب بل كان يعد موضعاً للجلوس واللقاءات العامة، ومقراً لاستقبال "السفراء وغيرهم" كذلك. وتم تحديد موعد الصلوات اليومية. وكان محمد (ص) يؤدى دور الإمام فى الصلاة. ويعنى أن يتولى أمانة المصلين. عُيِّن أول مؤذن كذلك وهو بلال الحبشى الذى كان عبداً قبل ذلك. وكان واجبه أن يؤذن ويدعو المسلمين إلى الصلاة. كما تحدت قواعد الوضوء والاغتسال والصوم.

كانت الجماعة الإسلامية، كما قلنا، مكونة من المهاجرين المكيبين ومن الانصار المدينين (أهل المدينة) تم فى هذا المجتمع رفض كل شئ قائم على قرابة الدم، بناءً على أصل "إنما المؤمنون أخوة".

من المؤكد أن فكرة الأخوة والمساوات بين جميع المسلمين بمعنى المساواة الاجتماعية<sup>(١)</sup> لم يكن أمراً واقعاً. وكان من المستحيل وجود مثل هذه المساواة فى مجتمع كانت تكونت فيه العلاقات الطبقية. كما لم يكن هناك حديث عن الاشتراكية التخيلية.

ولكن فكرة المساواة بين المسلمين بصرف النظر عن الأصل والأورمة والنسب القبلى والطائفى كانت مقدمة مهمة لظهور اتحاد سياسى يتشكل لأول مرة لوحدة سياسية عربية فى المدينة.

ثم تطور العرب جميعاً بعد ذلك حتى أننا نرى ابن خلدون المؤرخ والفيلسوف الذى عاش فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) كان يقول: لم يكن محمد النبى قد لقن البدو الحمية والحرارة الدينية، ولم يكونوا قادرين على

---

(١) إذا كان مفهوم المساواة الاجتماعية الواقعية، أن يكون جميع أفراد المجتمع متساوين من الناحية الاقتصادية فمن المؤكد أن هذا الأمر لم يكن متاحاً فى صدر الإسلام ولا فى المجتمع العربى (وليس متاحاً حتى الآن فى أى مكان). وجوهر تعاليم الإسلام لا ينفى هذا المساواة بل يؤيد هذا والهدف الاسمى للاسلام هو المساواة الكاملة.

تكوين دولة قوية مقنطرة.

إبان الإقامة فى المدينة وضعت أسس الدولة الإسلامية التى شملت الجزيرة العربية كلها كان الاتحاد السياسى فى واحة المدينة نطفة تلك الدولة. لم يكن الإسلام تياراً دينياً فحسب بل كان عاملاً سياسياً كذلك. وكان التيار الذى كون المجتمع الطبقي هو العلة ذاتها فى توحد الجزيرة العربية وإيجاد دولة الخلافة .

ولكن الإسلام كان عاملاً فعالاً فى تسريع هذا التيار والاتحاد السياسى. كونت جماعة كانت صغيرة إلى حد ما من صحابة النبى -أى الصحابة- فى الخلفاء الأوائل طبقة أشرف جديدة هى الشريحة العليا للطبقة الجديدة الحاكمة، تحولت بعد عصر الفتوحات العربية إلى طبقة إقطاعية.

فى المدينة حدث انفصام تام بين المسلمين وبين أهل الكتاب، وبدأ هذا الانفصام أولاً مع اليهود ثم مع المسيحيين فيما بعد. وتبدل ثورة الإسلام إلى دين مستقل، بعد أن كان فى بداية أمره فى مكة عبارة عن نهضة نحو التوحيد ونوعاً من الحنيفية. ومن المؤكد أن هذا التيار لم يحدث فى آن واحد.

ومع أن محمداً (ص) بعد أن قطع صلته باليهود ظل آملاً فى التقرب والاتحاد مع المسيحيين كما فى إحدى سور القرآن ما معناه "أن اليهود أشد عدواة للمسلمين وكذلك المشركون (عبدة الأوثان القدماء) وأن أقربهم مودة للمسلمين: النصارى (المسيحيين) ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا"<sup>(١)</sup> ولكن محمداً (ص) قطع صلته مع النصارى فى مراحل إقامته الأخيرة فى المدينة. ويبدو أن تلك القطيعة كانت مواكبة لصدامات الحدود مع جيوش الإمبراطورية الرومانية الشرقية

---

(١) القرآن الكريم السورة رقم ٥ المائدة. آية ٨٢ "لتجدن أشد الناس عدواة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدنا أكثرهم مودة الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك أن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون".

(البيزنطية). كان قطع العلاقات مع اليهود والنصارى فى أقلها راجعا إلى اختلافات دينية ولكن أكثر أسباب قطع العلاقات معهما نتيجة لأن أصحاب الديانتين لم يكونا معترفين بنبو محمد (ص) لم تكن العلاقة بين المسلمين مع قبائل اليهود فى المدينة علاقة خصام فحسب، بل كان هناك أعداء كثيرون فى الخفاء بين الأوس والخزرج، أعلنوا الإسلام ظاهريا إضمروا العداء لمحمد (ص).

وبذلوا قصارى جهدهم لتقويض المجتمع الإسلامى من الداخل ولقب هؤلاء بلقب "المنافقين" (بمعنى أصحاب الوجهين - والمتظاهرون بغير ما يبطنون).

لم يتخل محمد (ص) بعد هجرته مع صحابته إلى المدينة عن صراعه وجهاده ضد كبار عبدة الأوثان فى مكة. ويبدو أنهم فكروا فى إلحاق أضرار بالعمليات التجارية للمكيين وأصابتها بالشلل. ذلك عبر قطع طريق القوافل التجارية الممتد من مكة إلى سوريا الواقع على مقربة من المدينة.

فى بداية العام الثانى للهجرة (٦٢٣م) هاجم المسلمون قافلة تجارية مكية وغنموا أموالها. وبعد ذلك بعام حدثت غزوة (معركة) بعد اعتداء مسلمى المدينة على قافلة مكة التجارية العائدة من سوريا. وهى المعروفة باسم "غزوة بدر" (مارس ٦٢٤م العام الهجرى الثالث). هُزم المكيون فى تلك الموقعة (الغزوة) وهلكت جماعة منهم، كما أسر آخرون. كان من بين القتلى أبو جهل، الد أعداء الإسلام خصومة وعداوة وحنظلة، وابن ابى سفيان، وعدد آخر. وقتلوا عددا كبيرا من الأسرى الذين كانوا من الد أعداء الإسلام وأطلقوا سراح من بقى من الأسرى بعد أن أعلنوا إسلامهم، أو بعد أن قبلوا دفع الجزية.

فى تلك المعركة، كان العباس عم محمد (ص) يقاتل فى صفوف المشركين عبدة الأوثان المكيين، ووقع أسيرا فى يد المسلمين، أطلق المسلمون سراحه وذهب إلى مكة ويبدو أن إطلاق سراحه كان بموافقة محمد (ص) بعد أن كان قد تعهد

بحماية المسلمين سرّاً.

يروى أنه قد شارك فى غزوة بدر. ثلاثمائة وسبعة عشر من المسلمين وستمائة من المكيين. كان من بين المسلمين اثنان أو ثلاثة من الفرسان، والباقون من المشاة وراكبى الجمال (الهجانة). قسم محمد (ص) الغنائم الحربية على النحو التالى : يكن لكل فارس (خيال) ثلاثة أضعاف ما يأخذه الآخرون، وأن يكون خمس الغنائم لمحمد وآله ولليتامى والفقراء.

ذكر محمد (ص) أنه قد أوحى إليه بهذا التقسيم ، [واعلموا إنما غنمتم من شئ فإن لله خمسة" وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل أن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير<sup>(١)</sup>]

احتلت هذه الغزوة (المعركة) أهمية عظيمة، فقد بلغت شهرة محمد (ص) مناطق بعيدة جدا عن المدينة ، وعلا نفوذه فى المدينة علوا كبيرا.

فى السنة الرابعة من الهجرة (٦٢٥م) أى فى العام التالى هاجم المسلمون القافلة المكية مرة أخرى، وردا على ذلك قاد أبو سفيان جيشا مكونا من ثلاثة آلاف من المكيين وهاجم المدينة. واشترك فى تلك المعركة "١٠٠٠" ألف من المسلمين، إرند منهم إلى المدينة ثلاثمائة من المنافقين، وهزم المسلمون فى "جبل أحد" قتل فى تلك المعركة (غزوة) حمزة عم النبى (الملقب بأسد الله) ولكن المكيين لم يفيدوا من انتصارهم ولم يبذلوا أى جد للاستيلاء على المدينة وعادوا إلى منازلهم.

لم تلحق الهزيمة أى أذى بمحمد (ص) وبنفوذه ولم تؤثر فى وضعه، وأدرك أن علة هذا الاخفاق إنما يعود إلى فقدان التنظيم وخيانة المنافقين. وفى عام

---

(١) الأنفال آية ٤١.

(٦٢٧م) (السنة السادسة للهجرة) قاد ابو سفيان جيشاً جراراً للهجوم على المدينة (يقال إنه كان مكوناً من عشرة آلاف فرد) كان من بينهم ثلاثة ثلاثة آلاف من المكيين ومحاربون من القبائل التي اتحدت معهم، وعدد من المرتزقة الأحباش وكانوا يهددون المدينة تهديداً كبيراً. ولكن محمداً (ص) ومن معه من الصحابة، حفرُوا خندقاً حول المدينة خلال ستة أيام واتخذوه درعاً وحصناً لهم.

وتذكر الرواية أن الذي أشار عليهم بذلك هو سلمان الفارسي الإيراني الذي سبق وقوعه في الأسر والعبودية واعتنق الإسلام وصار واحداً من كبار صحابة النبي. حاصر جيش أعداء الإسلام المدينة، وقدمت قبيلة بنى قريظة اليهودية العون لهم ولكن ظهرت اختلافات بين المحاصرين، وتركزت جماعات من جند مكة الذين كان يرأسهم أبو سفيان مواقعهم بعد ثلاثة أسابيع وكروا راجعين ولم تجد القبائل الأخرى بداً من التآسي بهم ولم نجد مفراً فكروا راجعين.

في عام ٦٢٨م السابعة للهجرة توجه محمد (ص) ومعه ١٥٠٠ ألف وخمسمائة من الصحابة إلى مكة عازمين أداء فريضة الحج، إلا أنهم ووجهوا بجماعات مكية مسلحة، وبعد سلسلة من المباحثات المطولة مع رؤساء قريش، عقد صلح أو اتفاق عرف باسم "البيعة" في الحديبية مع المكيين على النحو التالي : إقامة هدنة بعدم القتال لمدة عشر أعوام. للمسلمين الحق في زيارة مكة دون حمل أي سلاح (المسموح به فقط حمل السيف). تعهد محمد (ص) بعدم التعرض للقوافل المكية. في تلك هذه المعاهدة لم يسم محمد (ص) بالنبي.

اعتبر محمد وصحابته هذا الاتفاق نصراً سياسياً؛ لأنه للمرة الأولى يعترف كبراء مكة بمحمد كطرف مساوٍ لهم في الحقوق. ولكن جماعة من المسلمين العاديين الذين كانوا ينفرون من أثرياء مكة وكانوا يمتنون أنفسهم بدخول مكة ظافرين لم يكونوا مرتاحين كثيراً لذلك.

كان هذا أول مجال يظهر فيه اختلاف داخل الجماعات الإسلامية. كان رؤساء الجماعة الإسلامية مؤيدة للصلح مع كبراء مكة، بينما كانت الطبقات الدنيا يجتهدون للإطاحة به.

علا نفوذ محمد (ص) وارتفعت مكانته بعد صلح (اتفاق) الحديبية أكثر من ذي قبل وقبلت قبائل عربية كثيرة حكومة محمد السياسية، وبخاصة تلك القبائل التي كانت تتأصب مكة العداء.

لم يطلب النبي محمد (ص) منهم في نصوص صلح الحديبية، الدخول في الإسلام وأتى إلى معسكر محمد (ص) عدد من القرشيين الذين كانوا من أعداء الإسلام واعتنقوا الإسلام. من بين هؤلاء : خالد بن الوليد وعمرو بن العاص اللذين أصبحا فيما بعد من القادة المسلمين المشهورين في الخلافة الإسلامية. وكانا لا يحفلان بالدين ولكنهم كانا يرون أن الإسلام قد أضحى قوة سياسية فعالة وأن الانضمام إليه سيحقق الكثير من المنفعة.

وكما اتضح فيما بعد، فقد اجتهد رؤساء الجماعة الإسلامية لعقد اتفاق سلام صلح مع كبراء مكة. ولكن من المؤكد بالنسبة لمحمد (ص) ومؤيديه أن مثل هذا الصلح كان سيتيح لرؤساء قريش أن يدخلوا الإسلام ظاهرياً. في تلك الأثناء كانت قد ظهرت بين القرشيين في مكة رؤية جديدة أخرى للإسلام.

لا يعنى هذا أنهم سيؤمنون بوحداية الإله ورسالة رسوله محمد (ص) فجأة. ولكن بسبب أن الإسلام قد أصبح في نظرهم قوة سياسية بمقدورها أن توحد الجزيرة العربية.

تراجع أبو سفيان ذاته عن عداوته لمحمد (ص) حتى أنه زوجه ابنته كان هذا العمل حينئذ ينبئ عن استعداداته للدخول في اتفاق لعقد اتحاد سياسى.



أدرك كبار تجار مكة أنه يمكنهم الاستفادة من هذه القوة وتسخيرها لمنفعتهم. من الممكن أن يكون أبو سفيان وعدد من كبار رجالات مكة كان يدور في خلدكم أنذاك إمكانية أقطار غير عربية بعد تحقيق الاتحاد العربي تلك الأراضي التي كانت تعبرها القوافل التجارية وبمحاذاة شواطئ البحر المتوسط وآسيا. وكان فتح البلاد الأخرى تساعد الجزيرة العربية في الخروج من المشاكل والأزمات الاقتصادية. أما أنه يمكن أن تكون مثل هذه الفتوحات من الأفضل أن تكون تحت لواء الإسلام فمن الممكن أن تكون هذه النظرة آنذاك قابلة للتوقع (تقدير العواقب).

في الأوائل من شهر يناير عام ٦٣٠م (شتاء العام التاسع للهجرة) اقترب محمد (ص) ومعه عشرة آلاف من الرجال الأشداء من أهل المدينة ومن اتحد معها من القبائل، اقترب من مكة وهبّ المكيون لاتخاذ التدابير الدفاعية حيث أرسلوا العباس الذي كان مؤيداً للنبي واعتنق الإسلام، فالتقى بمحمد (ص) ورتب لقاء لمحمد وأتباعه مع أبي سفيان ووقع أبو سفيان مع محمد قرار تسليم مكة بشروط كانت نافعة لأسرته وأصدقائه. وأقر بأمان كل المكيين الذين يلزمون بيوتهم أو يختارون ساحة الكعبة مقراً لهم، أو يدخلون دار أبي سفيان وساحة بيته وسيكونون أمنين ولن يتعرض أحد لهم. ولكنه استثنى من هذا العفو العام ما يقرب من عشرة من ألد أعداء الإسلام. تعهد المكيون باعتناق الإسلام. ودخل جيش المسلمين مكة دون إراقة دماء تقريباً، طهر محمد (ص) مكة من الأوثان وتحولت إلى المسجد الحرام ومعبد المسلمين.

وبديهي أن يكون اعتناق عدد من كبار القرشيين عن غير عقيدة وإيمان وإنما لضرورة سياسية.

وصدق حدس أبي سفيان وتقديره فلم يحافظ أبو سفيان وأعضاء بنى أمية ومؤيدوهم على موقعهم ومنزلتهم في مكة فحسب، بل لعبوا دوراً بارزاً بين رؤساء

## الدولة العربية الإسلامية.

فبعد أربعة عشر عاماً تولى عثمان بن عفان أحد أعضاء الأسرة الأموية. رئاسة الدولة (منصب الخليفة) وبعد ما يقرب من خمسة عشر عاماً أسس معاوية بن أبي سفيان الأسرة الأموية كخلافة عربية.

استفاد أقرباء ومؤيدو أبي سفيان استفادة كبرى من مغانم ومنافع الفتوحات العربية الكبيرة وسيطروا على الأراضي الجديدة في سوريا والمناطق الأخرى بمن فيها من الفلاحين والملوك وغنموا مغانم شتى من العبيد والأموال والغنائم الحربية.

خلال عامي تسعة وعشرة من الهجرة : ٩-١٠هـ (٦٣٠-٦٣١م) خضعت واحة الطائف والقسم الأعظم من شبه الجزيرة العربية مضطرة لطاعة محمد (ص) وكانت تلك الطاعة في أكثر الأحيان مقرونة بقبول الإسلام وتحطيم الأوثان.

كان محمد يكتفى في بداية الأمر باعتناقهم الظاهري للإسلام، وكان راضياً به وكان مؤمناً بأن الإيمان الحقيقي سيظهر فيما بعد وإذا لم يظهر في الجيل الأول فإنه سيشع ويضئ في الأجيال التالية. وقد صدق هذا التقدير فيما بعد. فلم يمض وقت طويل حتى آمن أهل الجزيرة جميعاً بالدين الإسلامي.

بعد فتح مكة (استسلام) ظل مقام محمد كما كان بالمدينة. ومع ما أحرزه محمد من قيادة ورئاسة سياسية للجزيرة العربية إلا أنه لم يتخذ لنفسه لقب "ملك" لو أراد لاستطاع . تقليداً لملوك اليمن والامارات العربية مثل الغساسنة في الشام (الأردن) والمناذرة أو اللخمين في الحيرة (غرب الفرات ونبوكنده في نجد).

كانت حياته بسيطة لا تختلف عن حياة سائر الأفراد "البسطاء" ومع هذا لحال فإن تغييراً طفيفاً قد حدث في حياته عما كانت عليه قبل الهجرة المحمدية. تزوج محمد بعد وفاة "السيدة" خديجة زوجات أخريات. وكان بعصمته (له) وقت وفاته

تسع من الزوجات وعلى أية حال فقد تزوج أثناء حياته أربع عشرة امرأة [١٤]  
بخلاف الجوارى.

وهنا يبدو أن بارتولد كان محقا حين يقول : أن السبب فى هذا الأمر فى  
أكثره كان راجعا لاعتقاد عربى قديم حيث كانوا يقولون بضرورة وجود حرم  
داخلى للحفاظ على هيبة ومقام كل رئيس سياسى.

لم يكن سبب زواج محمد (ص) من عائشة، بنت أبى بكر، وجفضة، بنت  
عمر، ثم أم حبيبة، بنت أبى سفيان، وغيرهن إلا لأنه كان يريد توثيق عربى  
روابطه الشخصية رابطة الزواج مع أصحابه الذين كان يرى الاتحاد وإحكام  
وشيحة القربى منهم أمرا ضرورياً.

اعتقد محمد أن الله قد أباح له وهو النبى أن يتزوج عدداً من النساء. ولكنه  
حدّد لكل فرد من المسلمين أربعاً من النساء زواجا عقدياً، ولا يمكن لأى فرد مسلم  
أن يجمع أكثر من أربع زوجات فى آن واحد. ومع هذا فإن محمد لم يستحسن تعدد  
الزوجات .

لم يكن النبى محبا لجمع المال ولم تكن لديه رغبة للتجمل والرفاهية والتنعم  
ولكنه أمن حياة أسرته وأهله وقرّر أن يكون خمس كل غنيمة حربية للمحافظة  
وإعانة أرامل الرسول وذوى القربى منه وكذلك لأرامل اليتامى المجاهدين الذين  
قتلوا فى الجهاد والمساكين وابن السبيل.

كان وضع محمد (ص) إبان حياته فى المدينة قد تغيرت عما كانت عليه قبل  
الهجرة والهدف من هذا القول يعنى : إذا كان محمد (ص) لم يعترف به فى مكة  
كداعية دينى ومبلغ ولم يكن ذلك مقبولا، إلا أنه تبدل فى المدينة إلى رجل سياسى  
وحاكم قانونى وبدا سياسيا محنكا وقائدا حروبيا داهية ومبدعا.

ومضت السنون سريعا وكبر محمد (ص) . حج محمد (ص) فى ربيع عام ٦٣٢م السنة العاشرة للهجرة حجة الوداع. واقعده المرضى فى صيف هذا العام. وتوفى فى الثانى عشر من ربيع الأول [ووفقا لروايات الشيعة فى ٢٨ صفر] فى السنة الحادية عشرة للهجرة (٨ يونيو ٦٣٢م).

لم يكن قد ترك قاعدة أوامرا لمواجهة الأمور بعد وفاته. يبدو أنه لا هو ولا صحابته كانوا يتوقعون وفاته بهذه السرعة. ودفنوا الرسول فى المدينة وأضحى مرقده مزارا وبقعة مباركة للمسلمين والمزار الثانى لهم بعد المدينة.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

## الفصل الأول

### ظهور مذاهب : السنة، والشيعة، والخوارج

جرت المناقشات بين المهاجرين والأنصار، بعد موت النبي محمد صلى الله عليه وسلم المفاجئ<sup>(١)</sup>، حسمت بتدخل عمر صاحب النفوذ القوى، وقبل الطرفان أبا بكر رئيسا للجماعة الإسلامية (ولم يكن هناك فرق آنذاك بين السلطة الدينية والسلطة السياسية) (أى بين الدين والدولة) وسمى أبو بكر ومن أتوا بعده باسم الخلفاء، أى خلفاء النبي<sup>(٢)</sup>.

واستمرت فترة الحكم الأولى أو عصر الخلفاء الأربعة ثلاثين عاما : أبو بكر من ١١-١٣ هـ وعمر بن الخطاب من ١٣-٢٤ هـ ، وعثمان بن عفان من ٢٤-

---

(١) لم يكن موت النبي محمد صلى الله عليه وسلم مفاجئا، ففي السنة العاشرة من الهجرة حجة الوداع وفيها تلا الآية الكريمة "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً" المائدة (٣). وكان ذلك إيذانا ببنو أجله صلى الله عليه وسلم، ثم إنه فى السنة الحادية عشرة للهجرة حيث توفى، لما قدم المدينة وأقام بها أياما عقد لأسامة بين زيد بن حارثة على جلة المهاجرين والأنصار، وأمره أن يقصد حيث قتل أبوه من أرض الشام. وأنه صلى الله عليه وسلم اشتكى العلة قبل أن ينفذ الجيش - وكان أسامة مقيما بالجرف - فلما اشتدت عليه قال : "أنفذوا جيش أسامة" فقالها مرارا، وأعتل أربعة عشر يوما" (كما يقول اليعقوبى ج ٢ ص ١١٣) أو اثنى عشر يوما (كما يذكر المسعودى فى مروج الذهب ج ٢ ص ٢٨٧) - المترجم العربى.

(٢) يذكر ابن خلدون (المقدمة ص ٢٢٧ فصل ٢٢) أنه حين بويع أبو بكر كان الصحابة يسمونه خليفة رسول الله وحين توفى أبو بكر وبويع عمر بن الخطاب كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله، ثم استنقلوا هذا اللقب لطول إضافته واكتفوا بلقب خليفة، ثم أطلق لقب أمير المؤمنين على عمر بن الخطاب - المترجم العربى.

٣٦هـ، على بن أبى طالب من ٣٦ حتى ٤١هـ. وكانت هذه الفترة هى فترة الانتصارات والفتوحات الكبرى.

وقد ساعدت الحروب التى استمرت بين إيران الساسانية والدولة البيزنطية (الإمبراطورية الرومانية الشرقية) فى تحقيق هذه الانتصارات، وامتدت هذه الحروب من عام ٦٠٤ حتى ٦٢٨م فأضعفت الطرفين وصحقت قوى كل منهما. وتكمن إحدى العلل فى انتصار العرب على الإيرانيين فى رغبة الأمراء فى الانفصال عن بعضهم البعض. وهم الذين كانوا يعرفون باسم الدهاقين، مما سبب ضعفا ورهنا اعترى الحكومة المركزية التى كان الشاهنشاه ممثلا لها.

وأن نتحدث عن خط سير الفتوحات العربية فى ممالك الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) لأن شرح تلك الانتصارات خارج وبعيد عن الهدف من هذا الكتاب، ولكن نشير فقط إلى أن سورة الفتوحات العربية قد بدأت فى أملاك هاتين الإمبراطوريتين فى آن واحد.

فقد تمكن العرب - فى الفترة الممتدة من عام ١٣ حتى ٢٢ هـ - ٦٣٤م حتى ٦٤٢م : من الاستيلاء على فلسطين وسوريا (الشام) وبين النهرين العليا ومصر. وبدأ الاستيلاء على مناطق القفقاز عام ٢٠هـ - ٦٤٠م، إلى أن تم فتحها نهائيا فى أوائل القرن الثانى الهجرى.

وشن العرب حملات كثيرة على آسيا الصغرى، إلا أنهم لم يتمكنوا من الاستقرار بها مطلقا، وفى بداية القرن الثانى الهجرى. ثبتت منطقة الحدود بين الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) وبين الخلافة العربية، وعبر العرب جبال طوروس والأجزاء العليا لنهر الفرات كما سيطر العرب على مملكتين أو ثلاث من ممالك البيزنطيين.

كان مصير إيران الساسانية مغايرا لما حدث للإمبراطورية البيزنطية، فقد تمكن العرب فى بداية عام ١٢ هـ = ٦٣٣ م بقيادة المثنى بن حارثة من دخول أملاك الدولة الساسانية فى بلاد ما بين النهرين، وقد استطاعوا فى شهر مارس (أسفند - فروردين) من نفس العام الاستيلاء على الحيرة عاصمة اللخمين، وذلك بعد انتصار المثنى فى معركة ذات السلاسل . وفى شهر مايو (أردبیهشت) من نفس العام هزم خالد بن الوليد الإيرانيين، وفى بداية عام ١٣ هـ = ٦٣٤ م : نقل خالد إلى سوريا (الشام)، عندئذ بدأ الإيرانيون يتخذون خطوات فعالة استعدادا للقتال، وفى شهر نوفمبر (أواسط الخريف) من عام ١٣ هـ = ٦٣٤ حاصر رستم - القائد الإيراني وحاكم خراسان، الذى ساعد يزجر الثالث حفيد خسرو الثانى (وكان طفلا) على ارتقاء العرش - الجيش العربى بعد أن تركه يعبر نهر الفرات وأنزل به هزيمة فادحة فى موقعة الجسر، حول الجسر الذى يربط بين الحيرة وطيسفون على نهر الفرات، إلا أن سرعة تفكير المثنى وحده ذهنه، وما امتاز به من جدية، مكنته من فك هذا الحصار، وأستطاع العرب عبور نهر الفرات مرة أخرى، وتمكن فى عام ١٤ هـ = ٦٣٥ م من إبادة حشد كبير من الجيش الإيراني الذى كان يقوده القائد مهران فى معركة البويب قريب الحيرة (فى العشرين من شهر أغسطس سنة ١٥ هـ = ٦٣٦ م).

أدرك يزجر الثالث أنه حتى ذلك الوقت لم يقدر الخطر العربى حق قدره، خاصة وأنه قد ترامت آنذاك إلى أسماع يزجر والإيرانيين، أخبار انتصار العرب على الجيش الرئيسى للبيزنطيين، فى معركة اليرموك (أحد فروع نهر الأردن).

كان رستم القائد قد صمم على جمع وحدات عسكرية من جميع أنحاء إيران، واستدعى جميع قادة الجيش، وقد استمر تجميع هذه القوات وتسليحها ما يزيد على العام.

وفى خريف عام ١٥هـ - ٦٣٦م أقام الجيش الإيراني الكبير معسكره فى القادسية، القريبة من مدينة الحيرة. واستقر الجيش العربى على مقربة منه أيضا. وقد عين عمر سعد بن أبى وقاص - أحد قدامى المهاجرين - قائدا للجيش العربى.

وهنا نلاحظ الفرق واضحا بين الحبيشين فقد كان الفرسان الإيرانيون مدججين بأفضل أنواع الأسلحة، ترافقهم الفيلة الضخمة، حاملة الهودج القاذفة للرماح، ينظرون للعرب نظرة احتقار وازدراء. وقد لفحت الشمس وجوههم، وغطت السمرة بشرتهم، وغبر التراب وجوههم. هجاناتهم (راكبوا الجمال) كثفوا الشعور، أسماهم بالية، ولا تغطى النعال أقدامهم، أغمدت سيوفهم من صفيح صدئ، دروعهم من جلود الأبقار.

وقد استمرت معركة القادسية (فى بداية عام ١٦هـ - ٦٣٧م) ثلاثة أيام أو أربعة، وكان القتال ضاريا عنيفا، وكان يقاتل فى صفوف الإيرانيين عدة فرق من الأمراء الأرمن. وخلال تلك الأيام وصل عدد للجيش العربى من الشام، وفى اليوم الأخير هبت ريح عاصف وتلبد الجو بسحب من الرمال والحصى. أعمت وجوه المقاتلين الإيرانيين (يعد العرب هذه الظاهرة تأييدا وعونا إلهيا) وتحقق النصر للعرب، وقتل رستم فى المعركة، وسقط العلم الإيراني فى يد المسلمين.

حين سمع يزدجر بتلك الهزيمة ترك العاصمة طيسفون (المدائن) على الفور واتجه إلى حلوان وهرب إلى جبال زاغروس. ولم يمض وقت طويل حتى سقطت العاصمة المهجورة (من الحكام) فى يد العرب (يونيو ١٦هـ - ٦٣٧م) ولما لم تتخذ التحصينات الكامنة للدفاع عن المدينة، فإن سكانها لم يتمكنوا من عقد اتفاق مع العرب لتسليمها فتعرضت بذلك طيسفون للدمار والخراب. وقتل فريق من سكانها، وأسر فريق آخر، وغنم العرب منها غنائم بلغت قيمتها تسعمائة مليون درهم.



هزم العرب الإيرانيين مرة أخرى في جلولاء - شرقى نهر دجلة - في نهاية عام ١٦ هـ - ٦٣٧م وسيطروا على منطقة ما بين النهرين (العراق) سيطرة تامة. وبنى العرب معسكرات لهم بها، مثل البصرة على مقربة من مصب شط العرب بالخليج الفارسي (العربي) ١٤ هـ - ٦٣٥م والكوفة على الشاطئ الغربي لنهر الفرات على مقربة من الحيرة ١٧ هـ - ٦٣٨م وأصبحتا مركزين إداريين وحكوميين، ثم أصبحتا فيما بعد مركزين كبيرين من مراكز الفكر العربي الإسلامي، وكانت العراق أرضا يسكنها الساميون والسريان والآراميون، واليهود إلى حد ما، ولهذا السبب أصبحت عربية في مدة وجيزة نسبياً.

وفي عام ١٩ هـ - ٦٤٠م استولى العرب على حلوان ثم اتجهوا صوب أعماق الهضبة الإيرانية.. لتقع المعركة الفاصلة في نهاوند - جنوب همدان - حيث انتهت بانتصار العرب كذلك. وقتل فيروز القائد الإيراني في المعركة، وفي عام ٢٢ هـ - ٦٤٢م استولى العرب على زنجان وقزوین والري (القريبة من تهران الحالية) وقومس، واستسلمت قزوین دون مقاومة وعقدت صلحا مع العرب، كما استولى العرب كذلك في عام ٢٤ هـ - ٦٤٤م على همدان وقم وكاشان وأصفهان. واضطر يزدجرد إلى الهرب إلى استخر في فارس. وتمكنوا في نفس العام من ركوب البحر من البحرين ثم عبروا الطريق البري من خوزستان ودخلوا فارس، حيث جوبهوا بمقاومة عنيفة مستميتة من قبل دهاقين فارس، ولكن العرب أنزلوا بجيش الدهاقين الذين كان يتزعمهم شهرک - مرزبان فارس - هزيمة قاسية بعد معركة دموية في ريشهر القريبة من توج.

ويدخل العرب مدينة استخر سلما بموجب اتفاقية استسلام وقعت مع أبى موسى الأشعري عام ٢٨ هـ - ٦٤٨م. وينقض الفرس الاتفاقية بعد عام ويعلنون الثورة ويقتلون الحامية العربية للمدينة، فحاصر العرب مدينة استخر على الفور

واستولوا عليها ودمروها تكميرا، وقتلوا أربعين ألفا من الرجال وأسروا النساء والأطفال في ٢٩ هـ - ٦٤٩ م. واغتصب<sup>(١)</sup> قادة العرب أثناء استيلائهم على فارس أراضى شاسعة من تلك التى خضعت لسيطرتهم.

وكانت عائلة حنظلة بن تميم - من أهالى البحرين - أكثر ثورة وغنى م بين ملاك الأراض الفرس<sup>(٢)</sup>. ولكن كثيرا من الدهاقين الإيرانيين فى فارس قد عقدوا اتفاقيات استسلام مع العرب الفاتحين. فحافظوا بذلك على أراضيههم وقلاعهم وامتيازاتهم الإقطاعية.

فى ٢٩ هـ - ٦٤٩ م هرب يزيدجرد الثالث إلى كرمان ومنها إلى سيستان. وحين دلف العرب إلى تلك النواحي، هرب الملك الساسانى إلى خراسان<sup>(٣)</sup> ٣٠ هـ - ٦٥٠ م. وأضحى موقفه سيئا منذ ذلك التاريخ، خاصة وأنه بعد معركة نهاوند لم يعد له القوة أو القدرة. وأخذ ينتقل ومن معه من النذر اليسير من الجنود والمرافقين من موضع إلى آخر، أملاً فى معاونة كبار الأمراء وصغارهم التابعين له، وكان عددهم كبيرا فى شرق إيران خاصة، ولكنهم كانوا يعتبرون تقديم العون والمساعدة لملك إيران العاجز أمرا لا فائدة منه ولا معنى له. واجتهد كل واحد منهم فى إيكال أمر يزيدجرد إلى أمير غيره. وأخذ تعهدا بأنه تسلم الشاهنشاه سليما معافى، حتى لا

---

(١) لو أن قادة العرب قد أخذوا هذه الأراضى لمنفعة الجماعة الإسلامية لكانت كلمة اغتصاب هنا فى غير موضوعها. أما إن كانت لمنفعتهم الشخصية فقط تكون الكلمة صادقة. م ف. ولكن لاشك أن الاستيلاء على الأراضى فى تلك الأوقات كان للمصلحة العامة وليس للمصلحة أو المنفعة الشخصية.

(٢) الإصطخرى - المسالك والممالك ص ١٤٣.

(٣) كانت خراسان آنذاك أكثر مما هى عليه الآن، فكانت نيسابور، ومرو بلخ، وهراة جزءا من خراسان ، أى شمال شرقى إيران وجنوب بلاد التركمان الروسية حاليا وشمال غرب أفغانستان جزءا من خراسان.

يتحمل المسؤولية، وكانت تلك النزعات الانفصالية والسلوك الفردي الذي سلكه الإقطاعيون، إحدى العلل الرئيسية في فقدان إيران استقلالها.

وقد فضل عدد من ملاك الأراضي المحليين عقد اتفاقيات مع الفاتحين وقبلوا دفع الخراج في مقابل حفظ أراضيهم وحقوقهم الإقطاعية، بينما أثر فريق آخر منهم محاربة الفاتحين، إلا أنهم كانوا متفرقين، فحاربهم العرب واحدا واحدا حتى قضوا عليهم جميعاً.

وفي ٣١ هـ - ٦٥١ م سيطر العرب على خراسان، وهرب يزدجرد الثالث إلى مرو، ولكن ماهوى الأمير المحلي بتلك المنطقة خانه، وقبول وصول يزدجرد على إثرها من معه من الجنود، حتى إنه وصل إلى بوابة مرو سائراً على الأقدام مع عدد قليل من المرافقين (شخص واحد فقط في إحدى الروايات) ولم يسمح له ما هوى بدخول المدينة، وذكرت روايات كثيرة ومختلفة عن موت يزدجرد، تتفق غالبيتها في أن يزدجرد لجأ إلى إحدى الطواحين المقامة على شاطئ نهر مرغاب، وأن الطحان قتله ليلاً وهو نائم طمعا في الحصول على ما معه من الجواهر والحلى (بتحريض من ماهوى في إحدى الروايات)<sup>(١)</sup>. وألقى بجثته في النهر. وقد عثر المسيحيون في تلك المنطقة على جثته، حيث أقام أسقف مرو - وكان يدعى إلياس - بدفن حثة آخر الملوك الساسانيين لأن جدته - شيرين سعاد تمتد - كانت امرأة سورية وكانت الزوجة الأثيرة لدى خسرو برويز، وكانت ترعى مسيحي إيران<sup>(٢)</sup>.

بينما تذكر رواية أخرى أن نحاساً قتل يزدجرد، وأخذ أمواله، وأن سكان مرو وضعوا جسد يزدجرد في تابوت خشبي ودفنوه<sup>(٣)</sup> وعقد ماهوى صلحا مع العرب،

---

(١) فتوح البلدان جـ ٢ ص ٣٨٨ مع اختلاف في تفاصيل الرواية.

(٢) الطبرى جـ ١ ص ٢٨٨٣.

(٣) الطبرى جـ ١ ص ٢٨٧٢.

وتعهد بدفع غرامة عينية من القمح والشعير والمعادن النفيسة وأموال نقدية تبلغ قيمتها مليون درهم.

سقطت الإمبراطورية الساسانية عام ٣١ هـ - ٦٥١ م. وخضعت إيران كلها تقريباً، حتى نهر جيجون (الناحية الشمالية الشرقية) للحكم العربى. عدا مناطق بلخ والغور وزابلستان ومناطق شط بحر الخزر أى الديلم وجيلان وطبرستان. فقد حافظت تلك المناطق على استقلالها وقاومت مقاومة مستميتة، ثم استسلمت بعد ذلك (بلخ فى عام ٨٩ هـ = ٧٠٧ م) أما بلاد الديلم والغور وكابل فلم تخضع للسيطرة العربية (حتى ذلك الوقت، أى فى نهاية القرن الهجرى الأول).

وتعرضت للكثير من مناطق إيران لأضرار بالغة أثناء استيلاء العرب عليها، فقد سبى وأسر عدد كبير من سكان المدينة والقرى التى استسلمت للعرب، بخاثة من مناطق العراق وفارس وخوزستان، بينما تمكن كثير من سكان المدن والدهاقين من توقيع اتفاقيات وعهود مع القادة العرب، ودخلوا فى طاعتهم، وتعهدوا بدفع الخراج، فقد تعهد مرزبان نيسابور بدفع سبعمائة ألف درهم نقداً ٤٠٠ ألف كيس من الزعفران، وتعهد دهقان أبيورد بدفع ٤٠٠ ألف درهم. وقد نقل البلاذرى نصوص كثير من تلك الاتفاقيات والمعاهدات، كما ذكرت أيضاً فى كثير من مؤلفات المؤرخين الآخرين. وكما كان متبعاً فقد تضمنت تلك الاتفاقيات حرية ممارسة الطقوس الدينية والعادات للسكان (الزرادشتيين - والمسيحيين واليهود)، كما أمنت السكان على أموالهم وحريتهم الشخصية، وكان السكان المحليون يتعهدون فى مقابل ذلك بالاعتراف بسيطرة وإمرة العرب عليهم، وألا يخونوهم، وأن يدفعوا الغرامة مرة واحدة ثم يدفعوا الجزية وسائر الضرائب المفروضة على أهل الزمة تباعاً.

وقد ترتبت عدة نتائج على سقوط إيران فى أيدي العرب، ودخول تلك الدولة

فى حوزة أقطار الخلافة، أول هذه النتائج انتقال العرب إلى مناطق إيران والاستيطان فى مدنها أو إقامة خيام بأرضها. وكان هذا الانتقال فى شكل قبائل عربية كاملة، حتى إن بارتولد يشير فى كتابه (عالم الإسلام) إلى أن تلك الهجرة العربية كانت تتم فى صورة إقامة معسكرات حربية فى بادئ الأمر، كانت مساكن مخصصة كذلك لإقامة الحاكم المعين من قبل الخليفة. وثانى هذه النتائج أن البدو من العرب قد استولوا على أراضى أصبحت لهم. وقد تحولت هذه المعسكرات سريعاً إلى مدن كاملة، وأصبح بعضها مراكز للفكر الإسلامى وبوتقة انصهر فيها الفكر الإسلامى المشترك، وحتى إنه فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كان سكان الكثير من المدن الإيرانية، مثل مدينة قم، يشكل العرب الغالبية الساحقة من السكان بها، كما سيطرت اللغة العربية وانتشرت فى إيران كلها، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك كثيراً، فقد ظهر فى إيران عدد غفير من ملاك الأراضى العرب، تلك الأراضى التى كانت فى غالبيتها إما أراضى الدولة أو الأراضى الديوانية التى كانت تمثل القسم الأعظم من أراضى إيران كلها، وكان الفلاحون القاطنون بتلك الأراضى يعملون بها كمزارعين أو مستأجرين، ويتوارثونها جيلاً بعد جيل، وكانت الدولة تحصل على نصيبها من تلك الأراضى عن طريق جهازها المالى المكلف بذلك، وكانت أراضى الدولة فى كل من العراق وخوزستان أكثر عدداً واتساعاً من سائر الأراضى الأخرى.

وبذلك أصبحت اللغة العربية بدخول العرب إيران - لغة رسمية وأدبية ودينية (بالنسبة للمسلمين)، ولكن الحضارة والثقافة الإيرانية لم تمح من إيران، بل أثرت فى العرب كذلك، فلم تمض مائة سنة على الفتح العربى لإيران حتى ظهرت ترجمات باللغة العربية للعديد من الآثار والمؤلفات الأدبية التى كتبت بالفارسية الوسطى (البهلوية)، وكان ظهور هذه الترجمات فى منتصف القرن الثانى الهجرى

(الثامن الميلادى). ورغم هذا كانت اللغة العربية هى اللغة السائدة والمسيطرة على الحركة الأدبية، وأضحى بمنزلة اللغة الغالبة لجميع أقطار آسيا الغربية وإفريقيا الشمالية.

وأخذ كبار الدهاقين الإيرانيين يتعلمون اللغة العربية (ولم يكونوا أقل معرفة من العرب بها) اخذوا ينظمون الأشعار بالعربية فى كل من إيران وآسيا الوسطى خلال الفترة الممتدة من القرن الثامن عشر حتى العاشر الميلادى = الثانى حتى الرابع الهجرى، ونكروا مقطوعات بتلك اللغة<sup>(١)</sup> كما كتب بالعربية أيضا الإيرانيون المناهضون للحكم العربى والمقدسون للثقافة والحضارة الإيرانية (وهم الذين عرفوا باسم الشعوبيين) كما انتشرت الأبجدية والخط العربى بين الإيرانيين، وحلت محل الأبجدية السابقة الآرامية - البهلوية. (فى مرحلة نموها وتطورها الجديد والتى عرفت باسم الفارسية الجديدة أو الدرية) وعادت للظهور من جديد فى عالم الشعر فى بداية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). وظهر ذلك فى قصيدة عباس المروزى (١٩٤هـ = ٨٠٩م). وفى المؤلفات التاريخية والجغرافية التى كتبت بالفارسية فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)<sup>(٢)</sup> وامتد نفوذ الفارسية ليشمل الكتب الصوفية فى القرن الخامس الهجرى.

---

(١) ذكر الثعالبي النيسابورى فى كتابه يتيمة الدهر (بداية القرن الخامس الهجرى) ج ٢- ٣ ما يتعلق بالشعراء الذين كتبوا بالعربية فى غرب إيران، كما يتعلق المجلد الرابع بالشعراء الذين كتبوا بالعربية فى خراسان، وقد ذكر أن عدد هؤلاء الشعراء بلغ مائة وتسعة عشر شاعراً.

(٢) كتب أول كتاب بالفارسية فى الجغرافيا فى سنة ٣٧٢ هـ وهو كتاب مجهول المؤلف واسمه حدود العالم، وكتب من قبله كتاب بالفارسية فى معرفة الأدوية كتبه موفق الهروى، واسمه الأبنية عن حقائق الأدوية بين عام ٣٥٧-٣٦٦هـ.

ورغم هذا فقد حافظت اللغة العربية على نفوذها ومكانتها فى المؤلفات العلمية الدقيقة وكتب الفلسفة والشريعة الإسلامية والفقهية.

أما أكبر نتائج الفتح العربى لإيران، فهو انتشار الدين الإسلامى بين الإيرانيين، والقضاء التام على الديانة الزرادشتية فى إيران، وقد تم ذلك بصورة تدريجية، ومع أن المسيحية لم يقض عليها القضاء المبرم فى إيران (كانت المسيحية قد أحرزت نجاحا فى الانتشار فى إيران فى الفترة من القرن الثالث حتى السابع الميلادى وبخاصة بين سكان المدن) إلا أن الدين الإسلامى قد أوقف وحدد نفوذها وانتشارها.

لم يحرز الإسلام هذا الانتصار دفعة واحدة، ومع أن عددا من الإيرانيين، وأكثرهم من الدهاقين وسكان المدن قد اعتنقوا الإسلام فى منتصف القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى). وفى بداية الأمر كان الناس يعتبرون التغير الدينى يعنى أن المسلم الجديد يقطع كل وشائج القربى مع قومه وأمتة ويصبح عربيا، ولكن نظراً لأن التقسيمات القبلية ظلت سائدة بين العرب أنفسهم، بل وبين العرب النازحين إلى إيران، فإن كل فرد من الإيرانيين قد دخل فى الإسلام (أو من أفراد الأمم الأخرى الذين دخلوا فى الإسلام) كان من المحتم عليه أن ينتسب إلى إحدى القبائل العربية ويتصل بها، إلا أنه لم يكن ينعم بكافة الحقوق التى كانت للعربى من أبناء تلك القبيلة، بل يصبح مولى بها (جمع هذه الكلمة موالى من الفعل الثلاثى ولى بمعنى تقرب أو اتصل بـ) رغم أن فى ذلك مخالفة واضحة لما أعلنه محمد صلى الله عليه وسلم من مبدأ المساواة التامة بين المسلمين بصرف النظر عن أصلهم وأرومتهم، إلا أن التفرقة ظلت واضحة لمدة طويلة، وكان المولى يجاهد مع القبيلة التى انتسب إليها.

كان عدد الموالى كبيراً، ومع أن وضع الموالى كان متدنياً بالنسبة لأفراد

القبيلة - إلا أن بعض هؤلاء الموالى شغل مراتب عالية ومناصب هامة وبخاصة في الإدارات المالية، لأنه لم يكن هناك من بين العرب آنذاك من هم خبراء وأخصائيون في هذا المجال.

وفي العصر الأموي (٤١-١٣٢ هـ / ٦٦١ - ٧٥٠ م) كان انتشار الإسلام وامتد نفوذه بطيئاً وضعيفاً في إيران. تذكر إحدى الروايات الباقية أنه بعد مائة سنة من الفتح العربى لإيران هاجر إلى الكجرات ببلاد الهند عدد كبير من الزرادشتيين المتعصبين الألداء من جزيرة هرمز التي كانوا قد هاجروا إليها أثناء الفتح العربى<sup>(١)</sup>.

ويذكر ك.أ. ايناسترانتسيف - المستشرق الروسى المتخصص فى تاريخ إيران - أن الزرادشتيين (المجوس، وهو الاسم الذى أطلقه عليهم المسلمون) لم يهاجروا إلى بلاد الهند مرة واحدة وإنما على فترات ومرات متعددة. على أية حال فإن عدداً كبيراً من الزرادشتيين كانوا يعيشون فى إيران فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ويستنتج من كتابة الإصطخرى العالم الجغرافى أواسط القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى) أن عبدة النار كانوا يشكلون أكثرية سكان فارس فى عهده، فلم تكن أية مدينة أو قرية أو ناحية خالية من معابد الدين الزرادشتى<sup>(٢)</sup>، ولم يكن الزرادشتيون - لكثرتهم - يميزون أنفسهم بلباس خاص أو علامة مميزة كما

---

(١) اشتهر أخلاف هؤلاء باسم البارسيين، حيث يكونون فى بلاد الهند جماعة كبيرة ذات تنظيمات دقيقة.

(٢) الإصطخرى ١١٦ وما بعدها.



كان محتما وفقا لتعاليم الجماعة الإسلامية<sup>(١)</sup>. كما كان عدد كبير من دهاقنة فارس على زرادشتيتهم حتى القرن الرابع الهجرى.

وكانت قلاعهم الجبلية وبخاصة قلعة الجص<sup>(٢)</sup>، تحوى الكثير من الصور والقصص الإيرانية القديم للملوك والأبطال السابقين، والتي تحكى انتصارات إيران القديمة<sup>(٣)</sup>.

كما كانت مناطق شواطئ بحر الخزر أى جيلان وطبرستان والديلم، تتميز بتفوق الديانة الزرادشتية فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى،<sup>(٤)</sup> (التاسع الميلادى) وعلى العكس من ذلك كانت غالبية السكان والدهاقين فى خراسان يدينون بالإسلام فى النصف الأولى من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). وإن وجد بها عدد غير قليل ممن يتعاطفون مع الزرادشتية سرا إبان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كما كان عدد الزرادشتيين فى كرمان كثيرا<sup>(٥)</sup> وأنهم كانوا يشاهدون حتى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فى منطقة الجبل (شمال غرب إيران). ويذكر مظهر المقدسى<sup>(٦)</sup> وهو من مؤلفى القرن الرابع الهجرى أن جماعة كبيرة من الخرمية<sup>(٦)</sup> كانت موجودة فى منطقة ما سبدان (غرب إيران).

كان ذلك هو الحال فى إيران فى القرن الرابع الهجرى، أما فى القرن الخامس الهجرى فكانت الأكثرية العظمى من أهل إيران من المسلمين، ونادرا ما

---

(١) المقدسى ص ٤٢١.

(٢) مكان فى ناحية أركان بمنطقة فارس - ياقوت - معجم البلدان.

(٣) الإصطخرى ص ١١٨.

(٤) الإصطخرى ١١٨.

(٥) غير الجغرافى أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسى.

(٦) الخرمية أتباع مزدك، وكانت فرقة تتادى بالعدالة الاجتماعية والملكية الجماعية للأراضى

تشاهد فى المؤلفات الإيرانية أخباراً تتعلق بالزراشتيين، ومثل ذلك فى القرن السادس الهجرى فنرى ابن البلخى فى مؤلفه التاريخى الجغرافى الذى كتبه بالفارسية فى العقد الثانى من القرن السادس الهجرى وأسماء فارس نامه، نراه لم يشر فى كتابه هذا إلى الزراشتيين، أو إلى وجود زراشتيين فى فارس، وإن وجد عدد من الزراشتيين فى كرمان ويزد وبعض مناطق إيران فى القرن العاشر الهجرى - مثل جبرأباد القريبة من أصفهان (وليس لهم وجود الآن فى جبرأباد).

نعود مرة أخرى للحديث عن وضع الخلافة العربية أثناء فترة أو عصر الفتوحات، فى عصر الخلفاء الأربعة (الخلفاء الراشدين التى امتدت من ١١ إلى ٤١ هـ - ٦٣٢ حتى ٦١١م) كان التيار بمضى جارفا نحو تكوين مجتمع الطبقات بين العرب، وقد ساعدت عملية الفتوحات فى شدة اندفاع هذا التيار<sup>(١)</sup>، ومع أن القسم الرئيسى والعمدة من أراضى الممالك الخاضعة للعرب قد أضحت ملكا للجماعة الإسلامية أو للدولة الإسلامية، إلا أن كثيراً من تلك الأراضى - كما أشرنا إلى ذلك كثيراً من قبل - كان ملكا لأفراد وأشخاص ولقادة عملية الفتوحات.

فتكونت فى المرحلة التالية لذلك (القرن الأول حتى الثالث الهجرى - السابع حتى التاسع الميلادى) ذروة الخلافة الإقطاعية، كما تم الحفاظ فى نفس الوقت على أساليب حياة القبيلة والعشيرة (بين البدو وسكان الصحراء)، فظهر كثير من كبار الإقطاعيين من أقرباء النبى صلى الله عليه وسلم (الأسرة الهاشمية) والصحابه (من المهاجرين والأنصار) وأعضاء من الأسرة المالكة (بنى أمية خاصة) وقسم من

---

(١) يعلق المترجم الفارسى على هذا رأى ويقول : إن تصرفات عثمان (رصى الله عنه) وتصرف عماله فى بيت المال ثم فترة الخلفاء الأمويين والعباسيين هى التى ساعدت على مثل هذا الانحراف عن جادة الإسلام الحق، أما عصر على الذى امتد خمسة أعوام وأئمة الشيعة فكان مغايراً لذلك تمام، لاشك أن نظرة التشيع المتعصبة واضحة فى هذا التعليق.

رؤساء القبائل السابقين. لقد أصاب الثراء هؤلاء العظماء والأعيان نتيجة الحروب المستمرة، فلم يسيطروا على أراضي الممالك المفتوحة فقط بل وغنموا مغانم شتى من الذهب والفضة والمنسوجات والأموال والقطعان من الجياد والدواب والألوف المؤلفة من الرقيق والغلمان الذين استفادوا منهم في الزراعة والرعى<sup>(١)</sup>.

في ذلك الوقت كان تيار التكوين الطبقي والمجتمع الطبقي مستتراً تحت ستار الحكومة الدينية والروحية، ولم يكن هناك فرق بين الجماعة الدينية الإسلامية والدولة العربية، وكان الاعتقاد قائماً على أساس ما ورد بكتاب الله أي (القرآن) وسنة النبي، كما لم يكن هناك حد فاصل بين الإمامة والإمارة، أي بين الأمور الدينية والخلافة، وإن وجد فرق بعد ذلك بينهما. كان مبدأ المساواة بين جميع المسلمين معترفاً به ولكن لم يكن موجوداً من الناحية الواقعية أو الفعلية، فلم يكن آنذاك سوى مظهر لا مخبر له، وكان اسماً بلا رسم.

كانت خلافة عثمان رضى الله عنه عصر انتصار وعلو نفوذ الأسرة الأموية والمؤيدين لها، أو بعبارة أخرى حزب أشراف مكة (وكما سبق القول فإن عثمان كان من تلك الأسرة) وكان عثمان رجلاً سمحاً، وكان يعد من قدامى المهاجرين، وهو صهر النبي عليه الصلاة والسلام، عميق الإسلام طيباً، لم يسع إلى جمع الأموال، جمع حوله أعضاء الأسرة الأموية، وقد أثر فيه الحكم ابن عم أبي سفيان

---

(١) من بين هؤلاء المغيرة بن شعبة، أحد قدامى المهاجرين، والذي استفاد فائدة خاصة من كد هؤلاء الرقيق والغلمان، وكان أحد هؤلاء الرقيق مسيحياً إيرانياً، وكان من رقيق المغيرة بن شعبة وكان اسمه فيروز، وكان نجاراً أو نقاشاً أو حداداً، ذات يوم اشتكى لعمر بن الخطاب قائلاً إن صاحبه (أي المغيرة) يطلب منه درهمين كل يوم وأنه غير قادر على الوفاة بذلك. ولكن عمر مازحه في الجواب لذا استل فيروز سكيناً وطعن عمر في المسجد عدة طعنات أودت بحياته المسعودى مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٢٩.

وعم الخليفة، وكان الحكم رجلاً ثرياً، وكان خصماً لدوداً للإسلام، وكان مروان بن الحكم أكثر مستشاري عثمان ومعاونيه، وأعفى عثمان جميع القائمين بأمور قيادة الجيش والمناصب الحكومية والولاية في النواحي المختلفة من مناصبهم وأحل محلهم أعضاء الأسرة الأمورية والمؤيدين لها، فأفادوا من مناصبهم وكثرت ثروتهم، ويتميز من بين هؤلاء بصفة خاصة معاوية بن أبي سفيان الذي عين والياً على الشام، وكانت أرضاً مملوءة بالثروات والبركات.

وقد أثار الإجحاف الاجتماعي وعدم المساواة وميل عثمان إلى الأشراف سخط جماعت كثيرة من العرب، فتكون في عصر عثمان جماعة أو حزب المؤيدين لصهر النبي محمد صلى الله عليه وسلم وزوج ابنته المحبوبة فاطمة على بن أبي طالب، وسمى المؤيدون له باسم شيعة على - أو حزب أو فرقة على ومن هنا ظهرت كلمة شيعة وتشيع.

في بداية الأمر، وأثناء انتخاب الخليفة الأول قام ثلاثة فقط وأعلنوا حق على في الخلافة، وهؤلاء الثلاثة هم :

أبو ذر الغفاري، ومقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي (الإيراني الأصل) ولم يستمع أحد إلى أقوالهم آنذاك، إلا أنه خلال عهد عثمان انتشر السخط والضجر ليشمل سائر الطبقات الدنيا في المجتمع الإسلامي، فأحب الناس علياً أكثر من ذي قبل ولهجت ألسنتهم اسمه مراراً.

وقد صار أبو ذر الغفاري (المتوفى سنة ٣٣هـ) منذ تلك الأيام المؤسس والمنظم الفعلي لحزب على (شيعة على) أو الشيعة. وأخذ يشن حملات ضد طمع كبار الولاة وحرصهم الشديد على الدنيا وما أخذوا به أنفسهم من مباهاجها وزينتها، وبعدهم عن تحقيق العدالة الاجتماعية، وأخذ يعلن ذلك في دمشق وفي حضور معاوية والي الشام، وأخذ يعلن رايه في أحقية آل النبي في الإمامة. يقصد علياً

(رضى الله عنه) وأبناءه من فاطمة أى الحسن (المولود سنة ٣ أو ٤ هـ) والحسين (المولود سنة ٤ أو ٥ هـ) فأرسل معاوية أبا ذر إلى الخليفة عثمان بالمدينة، إلا أن أبا ذر باشر بما كان يدعو إليه.

كان الشيعة فى بداية أمرهم حزبا سياسيا، فكانوا يؤيدون عليا وأحقية فى الخلافة (الإمامة) وكان ميلهم إليه لقربته من النبى صلى الله عليه وسلم ولما كان ينعم به شخصا من أخلاق وصفات، ونظراً لعدم وجود فصل بين الدين والدولة فى الإسلام فقد سعى الشيعة إلى إقامة نظام الخلافة وراثيا على أساس من الدين، لذا قالوا إن النبى بشخصه قد اختار عليا لخلافته فى غدير خم.

وقد سمي يوفلهاوزن أحزاب الشيعة والخوارج... الأحزاب الدينية والسياسية المعارضة.. وبعد ذلك أصبح الشيعة يكونوا فرعا وقسما كبيرا من (عالم) الإسلام فى مقابل أهل السنة. وكان أهل السنة يؤيدون مبدأ انتخاب الخليفة، وسموا بعد ذلك باسم (السنين) أو أهل السنة والجماعة.

كان عبد الله بن سبأ مؤسس التشيع، وكان يدعو لآرائه - مثلما فعل أبو ذر - فى عهد الخليفة عمر ويروى أن ابن سبأ كان من يهود اليمن ثم أسلم، وأنه قرأ العديد من الكتب الدينية فى اليهودية والمسيحية والإسلام، وكان يحب المناقشات الدينية، وكان ابن سبأ يقول إن كل واحد من الأنبياء السابقين الكبار، كان له معلون أو مندوب يختاره أو يكون وصيا له : فمثلا اختار موسى هارون، واختار إرميا النبى باروخ واختار المسيح بطرس الحواري، ولم يكن هناك وصى لمحمد صلى الله عليه وسلم غير على - على نمط أوصياء الأنبياء السابقين.

وابن سبأ واضع فكرة رجعة النبى أيضا، وقد بنى هذه النظرية أو الفكرة على بعض آيات القرآن، فكان يقول كما أن عيسى يجب أن يرجع، فن محمدا صلى الله عليه وسلم لابد له من رجعة كذلك. حتى أن فلها وزن يقول إن أصل الرجعة

عند الشيعة الغلاة اقترن باصل رجعة أو إعادة إحياء محمد صلى الله عليه وسلم فى صورة على وحلول روح على فى الأئمة من بعده.

وكان عبد الله بن سبأ رأس غلاة الشيعة، فلم يكتف فقط بإعلان حقوق على تقريبا، بل أضفى عليه مقام الألوهية.

وتجلى سخط العامة فى صورة الغلو فى إظهار الأمل فى على، صهر محمد صلى الله عليه وسلم، الذى لم يظفر باحترام الشيعة فقط - والذى أوصله الغلاة منهم إلى مقام الألوهية - بل وأكبره وعظمه أهل السنة أيضا، وظهر بعد موته فى صورة البطل الأسطورى.

كان على فى نهاية حكم عثمان قد تجاوز الخمسين من عمره بكثير وكان رجلا أصلع الرأس، عريض المنكبين، قمحى اللون، طويل القامة جاحظ العينين ذا نظر حاد عميق. كان على تلميذ لمحمد صلى الله عليه وسلم شديد الوفاء والإخلاص له وللإسلام، وكان واحدا من ستة رجال هم أقرب الناس إلى محمد، وواحدا من عشرة رجال من الصحابة، بشروا فى حياة النبى محمد بدخول الجنة.

كان على محبا لدينه شديد الغيرة عليه متحمسا غاية الحماسة له، أميناً وصادقا. مهتما بالمسائل الأخلاقية صغيرها وكبيرها، غير راغب فى الشهرة، بعيدا عن الطمع وحب المال، وكان رجلاً شجاعا شهما محاربا صلدا.

كان بطلاً مغوارا فى موقعة بدر التى طعن فيها ست عشرة طعنة، والخلصة أنه شارك فى جميع الغزوات التى خاضها النبى صلى الله عليه وسلم، وكانت بطولاته فى تلك المعارك قصصا تروى وأساطير تحكى، وكما كان على محاربا شجاعا كان شاعرا، جمع فى أخلاقه جميع الصفات اللازمة لأولياء الله، إلا أنه رغم ذلك لم يكن ينعم بالصفات اللازمة لرجل الدولة السياسى، فقد كانت

مغالاته فى الاهتمام بدقائق الأمور الأخلاقية الناجمة عن علل دينية (الخوف فى المسئولية أمام الله والخوف من المحاسبة عن إراقة دماء المسلمين) تحول بينه وبين اتخاذ الإجراء الحاسم والصارم، وأوجدت فى تكوينه ميلاً إلى اتخاذ أسلوب المدبرة. كان عقله تابعاً لأفكاره الدينية كلية، فكان هذا يدفعه إلى التريث الشديد فى اتخاذ الآراء والقرارات، كما كان خوفه من أن يتهم بالآثرة وحب الذات والسعى للمجد الشخصى يحول بينه غالباً وبين اتخاذ الإجراءات الرادعة ضد خصومه.

ويمكن القول أن الشيعة كانوا يعظمون علياً أكثر من محمد، فلم يكن إماماً فحسب بل كان بطلاً وولياً من أولياء الله ومجاهداً إسلامياً عظيماً.

كان فريق من الباحثين من رجال القرن التاسع عشر الميلادى يعتقدون أن الإيرانيين أوجدوا فى مذهب التشيع فى الإسلام وأظهروه كمذهب دينى، وأن التشيع كان تعبيراً وتفسيراً للإسلام من وجهة النظر الإيرانية، وكان رد فعل للروح الإيرانية فى مواجهة العرب (كارادوفو - دوزى، كما كان يوافقهم فى هذا الرأى أ.ميولر كذلك).

وقد يبدو هذا الرأى علمياً من ناحية، إلا أنه رأى كاذب وغير صحيح، فقد كان الباحثون الأوربيون يعتقدون أن المعتقدات والأيدىولوجيات ذات طبيعة عرقية، كما أن الأديان العرقية العنصرية موجودة كذلك، وكانوا يؤمنون فى نفس الوقت بمبدأ العرق والعنصر، وأن الناس الذين يشتركون فى مفهوم ثقافة واحدة وتربية واحدة متشابهون فى مفاهيمهم وعقيدتهم، ولذا ردوا قولهم بأن المذهب السنى فى الإسلام هو مذهب وعقيدة العنصر العربى، والمذهب الشيعى والتصوف هو مذهب العنصر الفارسى ودين العنصر الإيرانى أو رد فعل الروح الإيرانية فى مقابل العرب . والواقع أنه لا وجود للأديان العنصرية أو العرقية فى تاريخ البشرية. وهكذا فإنه بصورة عامة لم توجد للأديان العنصرية أو العرقية فى تاريخ

البشرية. وهكذا فإنه بصورة عامة لم توجد ولن توجد معتقدات عنصرية، فتاريخ المسيحية والمناوية والإسلام والبونية يوضح أن هذه الأديان الالتقاطية قد انتشرت نتيجة للأساس المشترك للبشر جميعا من الناحيتين الاجتماعية والثقافية، وأنها قد استقرت ولفترة طويلة بين أقوام مختلفة وعناصر عرقية متباينة، وأن الانشقاقات والتنوع الداخلى لأى منها لم يكن له ارتباط بناحية عرقية أو عنصرية أو بخصائص هؤلاء القوم أو أولئك.

من الناحية التاريخية كذلك فإن الفرضية القائلة بالمنشأ الإيراني للتشيع فرضية غير صحيحة، بل ويمكن نفى ذلك تماما الآن، فيذكر فلها وزن أن أوائل الشيعة لم يكونوا إيرانيين موالى وإنما كانوا عربا.

والواقع أن أصل الرجعة (رجعة الأنبياء) قد ظهر لأول مرة بين اليهود أتباع التوراة (الاعتقاد برجعة إلياس وأخنوخ) ثم انتقل منها إلى المسيحية (يحيى المعدادى) وكان فلها وزن يعتقد أن فكرة وجود نبي ممثل للقدرة الإلهية المطلقة على وجه الأرض قد وصلت من اليهودية إلى الإسلام.

وبعد ذلك فإن المذهب المذكور، وبخاصة النور المسمى للأئمة - أخلاف محمد - وأصل الرجعة وفكرة التناسخ للأنبياء التى آمن بها غلاة الشيعة، كلها قد نشأت ونمت فى بيئة إسلامية وعربية، واحتوت بداخلها بعض الأفكار الفلسفية اليونانية.

وانتشرت بعد ذلك الفرق الشيعية المتعددة، سواء فى إيران أو فى البيئة العربية أو التركية، كما انتشر المذهب السنى فى محيط عربى وتركى وإيرانى كذلك، وراج المذهب السنى (بين الإقطاعيين وسكان المدن) والمذهب الشيعى جنبا إلى جنب فى إيران منذ القرن العاشر حتى الخامس عشر الميلادى - الرابع حتى التاسع الهجرى (انتشر المذهب الشيعى بصفة خاصة بين سكان القرى والطبقات



الدنيا من سكان المدن).

ونعود مرة أخرى إلى إحداث حكم الخليفة عثمان، لقد زاد سخط عامة الناس على عثمان في الفترة الممتدة من ٣٣ هـ / ٣٥ هـ / ٦٥٣-٦٥٥ م. واستاء من تصرفاته بعض أفراد طبقة الأشراف (قدامى المهاجرين) لأنهم وإن كانوا من المؤيدين لبنى أمية إلا أنهم كانوا قد أبعادوا عن المناصب والأمور الحكومية، فغضبوا منه وانضم طلحة والزبير إلى المناهضين له.

وفي شهر شوال من عام ٣٥ هـ (أبريل سنة ٦٥٦) تقدم إلى مكة جمع مسلح من أهل الكوفة والبصرة مصر متعللاً بأداء العمرة وأقاموا معسكراً لهم بجوار بوابة تلك المدينة، وتولى مالك بن الأشتر قيادة جماعة الكوفة. كان معظم هؤلاء الزائرين من الطبقات الدنيا، وقد واجت بينهم روح التشيع، وكانوا يأملون في مساعدة علي، ولكنه تردد، وأعلن كل من طلحة والزبير حيادهما وإن كانا يحرصان الساخطين سرا، كلما كان الأشراف المناهضون لبنى أمية يخشون أن يفسحوا الطريق للمناهضين الساخطين (السائرين) صوب المدينة، ولكنهم كانوا يودون الاستفادة من حضورهم إلى بوابة المدينة الإستيلاء على أزمة الأمور.

وتفصيلات الأحداث التالية لذلك غير واضحة، لأن المصادر التي تحدثت عن تلك الأحداث ترجع إلى العصر العباسي، أي أنها كتبت في عصر كان معادياً ومخاصماً لبنى أمية ودورهم في تاريخ الخلافة، ولهذا السبب لا يمكن الإطمئنان لتلك المراجع.

وطبقاً لما ورد في تلك المصادر فإن عثمان بمساعدة من علي قد دخل في مباحثات مع الساخطين ووعد بإزالة أسباب شكواهم كما وعد بعزل الحكام والولاة في تلك الولايات والنواحي، ولكن في نفس الوقت استطاع عدد من جماعة المصريين أن يحصلوا على وثيقة هامة كانت عبارة عن رسالة من عثمان ممهورة

بخاتمة مرسله إلى ابن أبي السرح وإلى مصر. أمر فيها عثمان حاكم مصر باعتقال الثوار والعصاة بمجرد عودتهم إلى مصر، وأن يقطع أيديهم وأرجلهم، فاستاء أفراد هذه الجماعة المسلحة من هذا السلوك، ورجعوا ودخلوا المدينة وحاصروا منزل عثمان، وأرادوا عزله من الخلافة، وامتنع عثمان عن ذلك.

وكان الثوار يأملون في أن يطول حصارهم لضمان أن يبقى عثمان مستعداً للتخلي عن الخلافة إذا ما اشتد به الجوع، وبعد حصار دام عشرة أسابيع لمنزل الخليفة، انتشر في المدينة في الثامن عشر من ذي الحجة عام ٣٥ هـ (١٧ يونيو ٦٥٦م) أن قوات مسلحة أرسلت من قبل ولاية البصرة ودمشق وأنها قدمت لنصرة عثمان ومساعدته، فلم يعد التأخير والتواني جائزاً، فهاجم الثوار منزل الخليفة من أسقف المنازل المجاورة وفرقوا حراسه وقتلوه في نهاية الأمر.

اجتهد طلحة والزبير في نفي أية علاقة أو مجرد ظن باشتراكهم في مقتل عثمان واقتراح المصريون الذين دخلوا المدينة خلافة علي وانضم إليهم كل من الكوفيين والبصريين ثم أهل المدينة في نهاية الأمر، ولم يمض وقت طويل حتى هرب طلحة والزبير إلى مكة ورفعوا علم العصيان وأيدتهم عائشة أم المؤمنين وكان سيدة في غاية .... وامتنع القائد سعد بن أبي وقاص عن مبايعة علي أيضاً، ولكن أكثر الناس خطراً على علي وأتباعه كان معاوية بن أبي سفيان وإلى الشام (سورية) الذي كان قد جمع حوله أشراف الأمويين وامتنع عن مبايعة علي، ولم يكتف بذلك بل ثار عليه واتهمه بالاشتراك في مقتل عثمان، ورفع معاوية شعار "أخذ القصاص في دم عثمان".

عندئذ سيطر طلحة والزبير على البصرة، وفي أواخر فصل الخريف سنة ٣٦ هـ ديسمبر سنة ٦٥٦م، تحرك جيش علي صوب البصرة وهزم علي المعارضين له في موقعة قريبة من تلك المدينة، وأسرت عائشة فأطلق علي

سراحها معززة مكرمة، وأصيب طلحة في المعركة إصابة أودت بحياته، كما قتل الزبير أثناء فراره، وبهذا أصاب الدمار والبوار الجماعة المذكورة التي اعتمدت على فريق من قدامى المهاجرين ودخل على (رضى الله عنه) البصرة. وفي شهر صفر من عام ٣٧هـ (يونيو ٦٥٧م) في منطقة صفين جنوب الرقة على شاطئ الفرات التقى جنود على مع جنود الشام وعرب معاوية، الذين انضم إليهم عمرو بن العاص.

وفي اليوم الثاني من أيام المعركة هاجمت ميمنة جيش على بقيادة مالك بن الأشتر وقلب الجيش بقيادة على جيش معاوية وأنزلوا به الهزيمة، وكان عدد من القراء وحفظة القرآن في جيش على، وكانوا رجال حرب أشداء وشجعانا، وأنقذت خيلة عمرو بن العاص معاوية من الهزيمة المنكرة والقاصمة، فقد أمر عمرو بن العاص الجنود برفع القرآن على الرماح طالبا تحكيم كتاب الله، أوقف على المعركة، وقبل الدخول في مباحثات مع معاوية تحت ضغط معاونيه (كان بعضهم مثل الأشعث بن قيس وأبو موسى الأشعري يخالفون عليا سرا).

وكان تردد على وميله وقادة جماعته إلى المسالمة سببا في حرمانه من تأييد عامة الناس له، ورفع المنشقون شعاره "لاحكم إلا الله" وكانوا يعتقدون أن حكم الله قد صدر لأن عليا انتصر على معاوية، فكان اعتقادهم أن الدخول في مفاوضات مع معاوية بعد هذا الانتصار إنما هو مخالفة لحكم الله، ولم يرغب عامة الناس في مصالحة فرقة أشراف بني أمية، وكانوا يوضحون رأيهم هذا بتفسير دينية، وأصاب اليأس أتى عشر ألفا من جنود على فغادروا معسكره، وأقاموا معسكرا لهم على مقربة من النهروان - في العراق - القريبة من جبال زاجروس، وأختاروا قائدا لهم خليفة عليهم هو عبد الله بن وهب، وكان مقاتلا عاديا، وبهذه الطريقة حدث تصدع في معسكر مؤيدي على، واندلعت ثورة أعنف وأشم، ثورة معبرة

عن إرادة الطبقات الدنيا من المجتمع لا من أجل على وعائلة العلويين، بل من أجل مساواة جميع المسلمين ضد فرقة أشراف الأمويين، وانفصلوا عن على، وهكذا ظهرت في الإسلام فرقة جديدة ومستقلة باسم الخوارج.

كانت الخوارج في بداية ثورتهم حزبا سياسيا، ثم تحولت بعد لك إلى فرقة مذهبية، وسنتحدث عن تعاليمهم وأهميتهم التاريخية فيما بعد.

واسم الشيعة كان قاصرا في إطلاقه آنذاك على الأشخاص الذي ظلوا أوفياء لعلى وأخلافه من بعده والمؤمنين بفكرة وراثة الإمامة. وكان وجهة نظر أتباع معاوية أن اقتراح المفاوضات وسيلة لاغتنام الفرصة ومرور الوقت.

وتجددت الحرب الداخلية سنة ٣٨ هـ = ٦٥٨ م. ولكن عليا أجبر على التصدي للخوارج في بداية الأمر (هكذا أراد مستشاروه) وإيادة معسكرهم في النهروان، ومنذ ذلك الزمان أصبح الصلح والسلم بين الشيعة والخوارج ضاربا من المحال فقد أصيب على وجرح في رأسه بضربة سيف من ابن ملجم الخارجي أثناء خروج على من مسجد الكوفة وتوفي بعد يومين نتيجة لذلك، في ١٧ أو ١٩ رمضان سنة ٤٠ هـ = ٢٤ يونيو ٦٦١ م، وقبل هذا التاريخ أعلنت خلافة معاوية في بيت المقدس.

ومالت كفة الانتصار في تلك الحرب الداخلية، خلال العامين الأخيرين، بنحو واضح صوب معاوية، وقد توقفت تلك الحروب بعد مقتل على، وكان الناس قد اعترفوا بابنه الأكبر الحسن إماما ثانيا، وكان رجلاً مسالماً، سليم الطوية، عقد صلحا مع معاوية، تنازل فيه عن حقوقه، وأخذ في مقابل ذلك مبلغا ضخما وأملاكا واسعة (يذكر بعض المؤرخين أنها كانت تعادل ٢ مليون درهم)، وأقام في المدينة، وعفا معاوية عن جميع معارضيه وأعلن خليفة رسميا لجميع ممالك الخلافة، ونصب خليفة للمسلمين، وحكم الفترة الممتدة من ٤١ حتى ٦١ هـ / ٦٦١ حتى

اختار معاوية دمشق عاصمة للدولة، لأن اعتماده الأساسى فى حكمه كان قائما على القبائل العربية التى هاجرت من قبل إلى سوريا (الشام)، وفى العهد الأموى (حكمت الأسرة الأموية من ٤١ حتى ١٣٢ هـ = ٦٦١ حتى ٧٥٠م) تبدلت الخلافة إلى مرحلة حكم إقطاعى مع المحافظة على سنن وتقاليد النظام العشائرى والقبلى ومجتمع الرقيق (الذى كان سائدا بين سكان الصحراء من العرب والإيرانيين) وأوجد الأمويون دولة غير دينية. وقد أثار هذا المؤيدين للدولة الدينية سواء من المهاجرين أو الأنصار أو غيرهم، كانت المدينة مراكزاً للمخالفين والمعارضين وكان الشيعة والخوارج أخطر المعارضين الدائمين للأمويين، وكانت سياسة الأمويين الداخلية قائمة على الضغوط والظلم لجماهير الناس وعدم المساواة.

ولم يكن أسلوب التفرقة سائدا بين المسلمين وأهل الذمة وحدهم. بل وبين المسلمين العرب والمسلمين من غير العرب. وكانت تلك الأعمال وهذه السياسة سببا فى اندلاع الانتفاضات والثورات، كانت ثورات الخوارج تعتمد دائما على جماعات الناس، أى الفلاحين والبدو والفقراء والحرفيين من سكان المدن والرقيق المسلمين وكذلك أهل الذمة، أما فيما يتعلق بالشيعة، فمع أنه - كما قيل من قبل - كان جزء من قادتهم وتابعيهم من كبار ملاك الأراضي - إلا أنهم كانوا من المعارضين للأمويين، وأعفوا من الهيئة الحاكمة للأمويين، وناصبوا تلك الدولة العداء، واستطاع الشيعة أن يكون لهم تأثيرهم فى عامة الناس فى كثير من الأوقات، وسيطروا عليهم وأصبحوا طوع بنانهم.

ومع أن الشيعة الأوائل كانوا جميعاً من العرب، إلا أنه قد انضم إليهم والتحقق بهم فى العصر الأموى كثير من الموالى وبخاصة فى العراق وإيران، وبذل الموالى جهودهم للتخلص من وضعهم الحقيق بالنسبة للعرب وتبعيتهم الذليلة

لهم، وحتى ينالوا حقوقهم كاملة مثلما كان العرب، وكان الشيعة يبشرون بالوصول إلى هذا الهدف.

كان موت الخليفة الأموي الاول معاوية (٦١ هـ = ٦٨٠م) سببا في ظهور نشاط فعال للمخالفين للأمويين والمعارضين لهم.

فقد أرسل قسم من سكان الكوفة ممثلين عنهم إلى مكة لمقابلة الحسين بن علي - وكان الشيعة قد اعترفوا به إماماً ثالثاً لهم بعد موت أخيه الحسن الإمام الثاني سنة ٤٩ هـ = ٦٦٩ م - فدعوه للقنوم إلى الكوفة وقيادة الثورة ضد يزيد بن معاوية.

وتحرك الحسين بن علي مع جمع صغير، وأرسل ابن عمه مسلم بن عقيل من قبله، ولكن عبيد الله بن زياد، حاكم الكوفة أطفأ نار الثورة الشيعية بها، وتوفي مسلم بن عقيل قبل وصوله إلى الكوفة<sup>(١)</sup> سمع الحسين هذا الخبر المحزن أثناء سيره ولكنه لم يرجع، وقد تخلى عنه بعض الرفاق، وواصل السير مع عدد قليل من الرفاق الأوفياء، وضرب معسكره في موقع قاحل يدعى كربلاء<sup>(٢)</sup> على مقربة من الكوفة، وفي نهاية الامر بقي معه سبعين فردا فقط كان من بين هؤلاء ثمانية عشر من أبناء عمومته<sup>(٣)</sup>، وكان من المعسكر كذلك نساؤهم وأطفالهم.

وأقبل عمر بن سعد بن أبي الوقاص قائد الجيش الأموي المؤلف من أربعة آلاف مقاتل إلى كربلاء، وحاصر معسكر الحسين بن علي، وطلب عمر من

---

(١) بننأفى فى هذا القول مع ما ورد فى المصادر التاريخية - الطبرى واليعقوبى.

(٢) لم تكن كربلاء أرضا قاحلة، بل كانت أرضا بها مياه تصل إليها من شط العرب، ولكن جيش يزيد بقيادة عبيد الله بن زياد كان قد أوصد مجارى المياه فى وجه الحسين واله وأطفاله وجيشه.

(٣) لم يكونوا جميعا من أبناء عمومته، بل كان منهم أبناؤه وأبناء إخوته.

الحسين الاستسلام وترك أمره إلى يزيد، ولكن الحسين تركه دون رد، وأصاب الظماً معسكر الحسين واشتد إيلامهم وكما يقول الطبرى فإنه أثناء غروب التاسع من شهر المحرم سنة ٦١ هـ التاسع من أكتوبر سنة ٦٨٠م، وأعلن الحسين وصيته وأصدر آخر أوامره، وبقي الليل كله مقيماً للصلاة، وفي صباح العاشر من محرم وبعد أداء صلاة الفجر جماعة، أسرع الحسين ومن معه من المحاربين لقتال الأعداء والدموع تنهمر من مآقي النساء والأطفال، وفي بداية المعركة لم يهاجمه أى من رجال الخليفة، لأن أياً منهم لم يرد أن يوصف بهذه الوصفة الشنعاء ويشتهر بأنه قاتل حفيد النبى، ولكن بعد أن أطلق عمر بن سعد سهماً نحو الحسين هاجمه الجميع هجوم رجل واحد حتى تتفرق مسئولية قتله بينهم جميعاً، ولا يكون شخص بعينه مشهوراً بقتله، وسقط الحسين قتيلاً بعد هذه المعركة غير المتكافئة بعد أن أصيب بثلاث وثلاثين رمية سهم وأربع وثلاثين طعنة سيف، وقتل من كانوا معه وقطعت رؤوسهم وأرسلت إلى يزيد فى دمشق، فتظاهر يزيد وأعلن أنه لم يأمر بقتل الحسين وأبدى أسفه وتأثره لما حدث، وأطلق سراح النساء والأطفال وأقرباء الحسين وسمح لهم بالعودة إلى المدينة.

وقد أثرت هذه الواقعة المؤلمة فى المعاصرين تأثيراً عميقاً، واحتفل الشيعة بهذا اليوم وجعلوه حفل تابين للإمام الثالث، وصارت كربلاء أو مرقد الحسين واحداً من المزارات الكبرى والأماكن المقدسة والمباركة للشيعة.

فى تلك الأيام ثار أهل المدينة ضد الأمويين (٦١ هـ = ٦٨٠م) ثار عبد الله بن الزبير (ابن الزبير المشهور وكان من الصحابة) فى مكة ونصب نفسه خليفة للمسلمين، كما ثار جنده فى العراق، لم تنته تلك الثورة إلا فى عام ٧٣ هـ = ٦٩٢م) ويعتقد يو فلها وزن أن أكثر مراجع يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها عن تلك الفترة من تاريخ الشيعة هى مؤلفات أبى مخنف وهو من تلاميذ تلاميذ صحابة

النبي صلى الله عليه وسلم وجامعى الأحاديث وتوفى عام ١٥٨ هـ = ٧٧٤ م ومؤلفاته غير موجودة<sup>(١)</sup> ولكن قسما كبيرا منها نقلت وحفظت فى تاريخ الطبرى.

ولم يمض وقت طويل على استشهاد الحسين حتى تجمع فى الكوفة مائة من الشيعة وكونوا جمعية سرية، ولم يكن أى واحد منهم يقل عن الستين من عمره، كان رئيسهم وشيخهم سليمان بن صرد وكان واحدا من قدامى الصحابة، كان شعارهم النثار للحسين، وعلا نجم هذه الجمعية بسرعة فائقة، فتوجه - فى شهر نوفمبر عام ٦٥ هـ = ٦٨٣ م منتصف الخريف - أربعة آلاف من النافرين إلى كربلاء وعبروا نهر الفرات ووصلوا إلى ريشنه (يبدو أنها "عين الورد" ولكنهم هزموا هزيمة نكراء وأبيدوا عن بكرة أبيهم أول شتاء سنة ٦٦ هـ = يناير ٦٨٥ م) وممن تصدوا للثار سليمان بن صرد، والمختار بن عبيد الثقفى وكان يمتلك منزلاً بالكوفة، وأرضا على مقربة منها، حين علم بتحريك الإمام الحسين إلى الكوفة - كان فى الستين من عمره - جمع الموالى (ويقصد بها هنا أهل القرى الذين يعملون فى الأراضى) وذهب لاستقباله، واعتقل بعد نكبة كربلاء ثم رجع إلى الكوفة بعد إطلاق سراحه، وأخذ يروج للمذهب الشيعى، وقال إنه ممثل ومندوب الإبن الثالث لعلى، أى محمد بن الحنفية. ولد محمد بن الحنفية فى سنة ١٦ هـ = ٦٣٧ م وتوفى سنة ٨١ هـ = ٧٠٠ م وهو ابن على ولكن ليس من فاطمة بنت النبى، بل من جارية من قبيلة عربية تدعى حنيفة<sup>(٢)</sup> لذا أطلقوا عليه اسم ابن الحنفية، ويروى أن

---

(١) يذكر كريم كشاورز فى تعليقه ص ٤٤٠ أنه قد عثر على بعض مؤلفاته وطبعت مثل : مقتل الحسين وكتاب أخذ الثار أو أخبار المختار بن أبى عبيد الثقفى "فى أحوال المختار" نقلا عن كتاب الأعلام للزراكلى ج ٦ ص ١١٠-١١١ وكتاب علم التاريخ عند المسلمين ص ٢٨٣.

(٢) كانت هذه الجارية قد أضحت من غنائم على بعد انتصار المسلمين على مسيلمة الكذاب الذى كان يحظى بتأييد قبيلة حنيفة.



هذا الأخ غير الشقيق للحسين كان ينعم بالعديد من المزايا والصفات الطيبة كما كان عظيم الوفاء للشيعة، وبعد مقتل الحسين قام جمع من الشيعة وعلى رأسهم المختار وأعلنوا اعترافهم بمحمد بن الحنفية إمام لهم، لأنه لم يكن هناك من أبناء على من هو أهل لذلك آنذاك (كان أولاد الحسين لا يزالون صغارا). ولكن غالبية الشيعة رغم إكبارهم لمحمد بن الحنفية وما ينعم به من خصال لم يعترفوا به إمام لهم، لأن أمه لم تكن بنت النبي، فكون المؤيدون له فرقة خاصة فيما بعد تعرف بالكيسانية.

وفي شهر أكتوبر الموافق أول الخريف من سنة ٦٦هـ = ٦٨٥م ثار الشيعة في الكوفة، التي كان يسيطر عليهم آنذاك جنود عبدالله بن الزبير - وكانوا ضد الخليفة - واستولوا على المدينة، وتولى المختار القيادة العملية لتلك الثورة، وأخذ يعلن في المسجد أراءه، وكان يقول أن جبريل عليه السلام قد أوحى إليه بمضمون تلك الأقوال<sup>(١)</sup>، وعهد المختار بأمر القيادة العسكرية لتلك الثورة إلى إبراهيم بن مالك الأشتر القائد الشهير لعلى بن أبي طالب أمير المؤمنين، وقسم ما وجد بخزينة الكوفة التي استولى عليها على جميع الثائرين (بلغ نصيب كل واحد منهم ما يتراوح من ٢٠٠ إلى ٥٠٠ درهم).

وأعدم المختار كثيرا ممن شاركوا في مقتل الحسين والمؤيدين لبنى أمية، وأحرز إبراهيم نصرا مؤزرا في المنطقة العليا للعراق، وانتصر على جيش الأمويين (في المحرم من عام ٦٧هـ = أغسطس ٦٨٦م) ولكن أتباع المختار انقسموا فريقين، أحدهما أشراف العرب والثاني الموالي الذين كانوا إيرانيين في واقع الأمر، وكان أفراد القسم الأخير الشريحة الدنيا في المجتمع، وكانوا قد رفعوا شعار المساواة التامة بين جميع المسلمين، وانحاز المختار إلى جانب هذا الفريق،

---

(١) يذكر كريم كشاورز أن المختار التقى كان شيعيا مخلصا ولم يدع النبوة أو الإلهام ولم يكن من أتباع الكيسانية وأن الأمويين هم الذين ألصقوه به هذه التهم.

لذا انصرف عنه فريق الأشراف وأداروا له ظهورهم، ثم ما لبثوا أن خانوه. هزم جيش الشيعة على مقربة من البصرة من جيش عبد الله بن الزبير المعادى للخليفة ودخل هذا الجيش بعد ذلك مدينة الكوفة، فتحصن المختار وأنصاره فى قلعة مدينة الكوفة وتحملوا العناء بها طوال أربعة أشهر ثم خرجوا من القلعة فى نهاية الأمر وقتل المختار فى المعركة عام ٦٨ هـ = أبريل ٦٨٧م.

وظل محمد بن الحنفية يتربص ما تسفر عنه ثورة المختار، فلم يذهب إلى العراق ولم ينضم إلى الثوار ولكنه لم يفصل عنهم. ومع أن ابن الحنفية كان يعد إماما لإحدى فرق الشيعة الخاصة، إلا أنه لم يكن له أى دور فعال حتى نهاية عمره سنة ٨١ هـ الموافق ٧٠٠ أو ٧٠١م. ولذا لم يتعرض للإيذاء أو المطاردة من قبل الأمويين. واندلعت أثناء ثورة الشيعة، ثورة أخرى قام بها الخوارج، وكانت أشد ضراوة وهنفا، فقد ضمت بين صفوفها فضلا عن البدو الفقراء، الفلاحين والحرفيين من العرب والموالي، أى الإيرانيين الذى أسلموا، وكذلك العبيد الفارين من أقوام شتى، وقبل أن نتحدث عن هذه الانتفاضة أو الثورة، نتحدث عن عقيدة الخوارج وأرائهم فى أواخر القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) بصورة عامة.

كان الأساس الذى قامت عليه تعاليم الخوارج، الاعتراف بالمساواة بين جميع المسلمين، فكانوا يعتقدون أن البلاد التى فتحها المسلمون - لهم فيها السيطرة والسلطان على أهل النمة الذين يدفعون الجزية والخراج أو ضريبة الرؤوس (الجزية)، ويجب أن تكون المساواة تامة بين الجميع داخل المجتمع الإسلامى، ولم يكن هدف الخوارج تحقيق المساواة التابعة فى الحقوق بين جميع المسلمين من العرب أو غير العرب (الموالي)، بل كانوا يطمحون إلى تحقيق هدف أسمى وهو تحقيق العدالة الاجتماعية بين المسلمين جميعا، وقد تباينت تباينا تاما عقيدة الخوارج فيما يتعلق بالخلافة والإمامة عن عقيدة أهل السنة وأهل الشيعة فى هذا الصدد.

فاعتقد الخوارج أن الإمام - الخليفة - وهو القائد والمرشد الروحي والسياسي للدولة الإسلامية - يجب أن يكون اختياره عن طريق الانتخاب، الذي يشارك فيه جميع المسلمين بصرف النظر عن العرق والجنس، ولا يجب أن يكون الإمام - الخليفة - كما اعتقد أهل السنة فقط من قبيلة قريش، بل يجب أن يكون متاحا لكل شخص يمتلك الصفات اللازمة لذلك ولو كان عبداً حبشياً، ولم يصف الخوارج على الإمام أو الخليفة أية صفة قدسية أو ميزة غير عادية، فالإمام أو الخليفة من وجهة نظر الخوارج ليس معلما دينيا، وليس سلطانا، بل نائب مختار من قبل جماعة المسلمين، وقائد عسكري، ومدافع عن مصالح المسلمين، تنتخبه الجماعة الإسلامية، فإذا أساء وظلم وأطلق العنان لمظالمه وخان الأمانة المكلف بها وهي الحفاظ على مصالح الأمة واعتبر مصلحته الخاصة أعلى كفة من المصلحة العامة فإن الجماعة تستطيع عزله ومحاكمته وعقابه.

ولا يمكن أن تنحصر الخلافة في عائلة واحدة فقط، كما أمن الخوارج بأنه حق كل جماعة أن يكون لها إمامها وخليفتها إذا كان الاتصال بينها وبين الجماعة الأخرى غير ممكن، وعلى هذا فمن الممكن أن يوجد عدد من الأئمة أو الخلفاء في وقت واحد في أماكن مختلفة، ولهذا السبب فإن زعماء الخوارج كانوا يسمون باسم الإمام والخليفة وأمير المؤمنين، ولم يكن أى واحد منهم قرشياً.

والواقع أن الخوارج كانوا يعتقدون ويعترفون بسلطة الخليفة الفائقة على جميع المؤمنين، ولكن الخليفة ليس فقط سوى منفذ لتلك السلطة وأنه مسئول أمام الجماعة.

واعتقد الخوارج أن الخليفتين الأولين أى أبا بكر وعمر من الخلفاء الشرعيين، ولم يقبلوا خلافة عثمان، ووفقاً لرأيهم، فإنهم كانوا يعدون علياً خليفة شرعياً إلى أن دخل مع معاوية فى مفاوضات ومباحثات (أى رضى بالتحكيم)، ولم يعترف الخوارج

بالخلفاء الأمويين والعباسيين كما لم يقبلوا الخلافة الوراثية للعلويين.

كما كان الخوارج أعداء ألداء لكبار ملاك الأراضي من المسلمين، ويعارضون وجود الملكية الخاصة كانوا معارضين لمبدأ عدم العدالة الاجتماعية (الظلم الاجتماعي) داخل الجماعة الإسلامية، وكانوا يعتقدون أن العبد حين يعتق الإسلام يجب أن يصبح حراً على الفور، فلا يمكن أن يكون المسلم عبداً، وعلى هذا فقد كانت حركة الخوارج من القرن الأول حتى الثالث الهجري (السابع حتى التاسع الميلادي) تياراً يعتمد على عامة الناس، معبراً عن آراء سياسية عميقة الجذور، وكذلك أفكارهم آنذاك، وكانوا يستفيدون من الدين في المقام الأول لتفسير نظريتهم السياسية.

ولم يكن الخوارج في الواقع مختلفين في المسائل الدينية عن أهل السنة، أي بالصورة الأولى التي كان عليها الإسلام في مراحله الأولى، تلك المراحل التي لم تكن البدع قد وجدت سبيلها إلى صفوف المسلمين وراجت بينهم، فلم يكن بينهم تفاوت بين، فلم يقبل الخوارج نظرية عدم خلق القرآن، كما أنكروا وجود السورة الثانية عشرة من سور القرآن وهي سورة يوسف، وأنكروا الإجماع والقياس قبل بعض فرق الخوارج الإجماع ونفوا القياس) ولم يجيزوا زيارة أي مكان سوى الحج، وحرّموا تقديس الأولياء، ولكن في مقابل ذلك ظهرت بينهم عبادة وتقديس الشهداء من الخوارج، الشهداء الذين ضحوا بأرواحهم في سبيل حركة الخوارج، كما امتاز الخوارج بشدة المحافظة على الصلوات وأداء الصوم وسائر الطقوس الدينية وأولوا المسائل الأخلاقية أهمية فائقة، وكان الخوارج يقولون إن المسلم حين يرتكب الكبيرة يعد كافراً، والشخص الذي يشك في حقيقة إيمان كافر كذلك، وإن خطوة واحدة غير مستقيمة أو غير سوية من الممكن أن تخرج الشخص عن جماعة المسلمين (في نظر الخوارج) ولكنه من الممكن أن يعود إلى حظيرة الإسلام بعد

التوبة والعمل الجاد فى سبيل نفع جماعة المسلمين.

وكان يقصد بهذه التعليمات الدينية الوصول إلى هدف سياسى : أى أن الأئمة والخلفاء غير الشرعيين الذين عصوا أمر الله وأداروا ظهورهم لكتاب الله - وبأتى فى مقدمة هؤلاء الأمويون - كانوا مرتكبين للكبائر، وعلى هذا فلم يكونوا مؤمنين بالدين وكانوا كفرة مرتدين، ولا يمكن أن يطاع لهم أمر فقط بل يجب جهادهم، وكل من يسقط منهم فى يد الخوارج يجب قتله كمرتد.

وقتل المرتدين (جميع المسلمين عدا الخوارج) الذى أقام عليه الخوارج فعلاً فى بداية الأمر قد اعتبر بعد ذلك أصلاً دينياً وأجبارياً عندهم (الاستعراض أو إعدام المرتدين).

يقول أبو مخنف - الذى سبقت الإشارة إلى أن كتاباته نقلها الطبرى وحفظها من الضياع - إن أربع فرق فرعية كانت قد ظهرت بين صفوف الخوارج أثناء موت يزيد (٦٤ هـ الموافق ٦٨٣م).

وكانت أسماء قادة ومرشدى هذه الفرق على النحو التالى : الأزارقة ، والصفرية، والبيهسية ثم الإباضية .

كانت الأزارقة أكثر فرق الخوارج غلوا وتطرفا وأشد عداوة وخصومة، ويعد نافع ابن الأزرق مؤسس هذه الفرقة الفرعية، وطبقا لما ورد فى إحدى الروايات فهو ابن حداد يونانى أسر العرب والده وأصبح عبداً ثم أعتق<sup>(١)</sup> وقد تبنى مبدأ القتل العام أو الاستعراض على أساس الاستنتاجات المتشددة. وكان يعتقد أن هذا الأصل لا ينصب فقط على أعداء الخوارج وحدهم، بل ويجب أن ينطبق كذلك على

---

(١) البلاذرى ص ٥٦ وفى رواية أخرى أنه من العرب ومن قبيلة تميم أو بكر، ذكر ذلك الطبرى نقلا عن أبى مخنف جـ ٥، ص ٥٦٦.

الخوارج المتخلفين فى منازلهم أثناء الجهاد ضد أعدائهم، أى أثناء ثورات الخوارج، ولهذا السبب طبق ابن الأزرق على أتباعه التعليمات الآتية :

١- قطع الاتصال مع المتخلفين منهم.

٢- اعتبار جميع الأشخاص الذين لم ينضموا إلى معسكر الثورة من المرتدين.

٣- وضع جميع الأشخاص الذين ينضمون إلى معسكر الثوار تحت التربة أى امتحان صلابتهم وإيمانهم.

أجاز ابن الأزرق قتل النساء والأطفال أيضاً، وكان يقول : إن عملية القتل أثناء الحرب ليست قاصرة على الرجال وحدهم. وكان الخوارج فى القرن الأول الهجرى مقاتلين ألداء يعملون ضد الظلم والظالمين، وأعلنوا أن الظالمين مرتدون، كما كان الخوارج شجعانا يضحون بأرواحهم فى سبيل تحقيق ما يهدفون إليه ويطمعون فيه، ويؤمنون بأنهم يضحون بحياتهم بأعلى الأثمان، وكانوا يؤمنون بأن الجنة ونعيمها ستكون خير جزاء لدمائهم.

وإحدى الخصائص المميزة لكفاح الخوارج المسلح مشاركة النساء فى تلك الحركة، واشتهرت فى هذا المجال بصفة خاصة أم حكيم امرأة الأزرقى الشجاعة (من ٧١ حتى ٧٩هـ) التى أبلت حسناً فقد كانت تصيح أثناء القتال بأحقية الاستشهاد وتقول : "لقد سئمت غسل الرأس، ومسحه بالدهن، أليس هنا شخص ينجينى من هذا العمل الشاق؟".

وكان عبيد الله بن زياد الحاكم الاموى يطارد الخوارج بلا رحمة، ويتعقبهم بلا هوادة، ويؤذيهم الإيذاء فأصدر أمراً للحد من شوكتهم وتقليل شأنهم بأن تكشف رؤوس نساءهم وتبقى عارية فى ساحة القتال.

ومما هو جدير بالذكر أن موقف الخوارج المتعصب بعامة والأزارقة بصفة

خاصة ضد جميع المسلمين غير الخوارج كان مواكبا لأسلوب المداراة الشديدة تجاه اليهود والنصارى فى نفس الوقت.

فكان الأزارقة يقولون إن اليهود والنصارى لم يخونوا أنبياءهم أى موسى وعيسى<sup>(١)</sup>، ولذا فإن فاصل المرتدين لا ينطبق عليهم، حتى إن بعض الخوارج كانوا يعتقدون أنه يجب اعتبار اليهود والنصارى متساوين فى الحقوق مع المسلمين (الخوارج) بشرط أن يعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويحددون ذلك بقوله "إن محمداً كان نبياً للعرب وليس نبياً لنا".

وكانت الإباضية أكثر فرق الخوارج الفرعية اعتدالا، وقد اشتق اسم تلك الفرقة من اسم عبید الله بن إياض، كان يعيش فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وقد ثار الإباضية على تعصب الأزارقة المفرط والخاص بأصل القتل الإجبارى لجميع المسلمين من غير الخوارج الذى نادى به الأزارقة. ومع أن الإباضية كانوا يعتبرون الخلافة غير قانونية أو غير شرعية إلا أنهم كانوا يعتبرون الخلافة الأموية - بخلاف الأزارقة أعدائهم - يمكن عقد المصالحة معها.

وكانت أكبر ثورة للأزارقة الخوارج فى العراق مواكبة للثورة التى قام بها عبدالله بن الزبير ضد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان ومواكبة لثورة الشيعة أيضاً، وقد استمرت تلك الثورة ثلاثة عشر عاماً (٦٥ حتى ٧٨ هـ الموافق ٦٨٤ حتى ٦٩٧ م).

والتواريخ الذى ذكرت فى المصادر متناقضة ومتباينة إلى حد ما - وسنقتفى هنا التواريخ التى ذكرها يوفلهاون<sup>(٢)</sup>.

---

(١) كان الخوارج آنذاك يعتبرون موسى وعيسى مساويين لمحمد.

(٢) Wallhausan, Die religios politischen opposn (part em) 28-48p

لقد قام الخوارج قبل هذه الثورة بعدة انتفاضات فى البصرة والكوفة (من عام ٤١ هـ الموافق ٦٦١-٦٦٢م) وفى الكوفة (٥٨ هـ الموافق ٦٧٧-٦٧٨م). وفى عام ٦٥ هـ = ٦٨٤م كانت البصرة والقسم السفلى من العراق تحت سيطرة عبد الله بن الزبير، بينما سيطر على الكوفة الشيعة الثائرون بقيادة المختار بن أبى عبيد الثقفى واستقر جيش الأمويين فى القسم الأولى من العراق والجزيرة، وأقام ابن الأزرق معسكراً له فى الأهواز (خوزستان) ومعه ٣٠٠ ثلاثمائة من أتباعه وكانت المستنقعات شرقى البصرة وشواطئ البصرة وشواطئ نهر دجلة ونهر كارون مراكز اندلاع ثورة الخوارج، واستطاع الخوارج سنة ٦٥هـ الموافق ٦٨٤م الاستقرار فى اليمامة والبحرين أيضاً. وفى تلك المنطقة الأخيرة تم انتخاب نجدة بن عامر الحنفى خليفة من طرف الخوارج، وكان من بين أعمال نجدة أن أطلق سراح ٤٠٠٠ أربعة آلاف فرد من الرقيق الذين أسكنهم معاويه فى أراضي اليمامة. وظل الخوارج مقيمين فى هذه الناحية حتى عام ٧٤هـ الموافق ٦٩٤م.

وقتل نافع بن الأزرق فى تلك الأثناء، إبان إحدى المعارك الدموية التى جرت على مقربة من دولا ب على شاطئ نهر كارون (الذى يسميه العرب نهر دجلة ٦٦هـ)، واختار الأزارقة عبيد الله بن ماحوز خليفة عليهم خلفاً له، فانضم إليه كثير من الإيرانيين، وكانوا فلاحين قد ثاروا ضد الظالمين أى ملاك الأراضي من الحزب، وكان الأزارقة يطلقون عليهم أو يسمونهم جماعة الأوباش.

وهزم الأزارقة من جند ابن الزبير فى منطقة تسمى سلبرى شرقى نهر كارون (فى أواسط ربيع سنة ٦٧ هـ الموافق ٦٨٦م) وكان عبيد الله بن ماحوز فى عداد قتلى هذه المعركة.

تخلّى الأزارقة عن مدينة الأهواز وتقهقروا إلى جبال زاخروس، وبعد أن ذاقوا مرارة الهزيمة مرة أخرى فى معركة سابور فى فارس تقهقروا مرة أخرى



إلى كرمان حيث سيطروا عليها سيطرة تامة وظلت مقرا دائما لهم.

استكمل الأزارقة النقص الذى اعترى صفوفهم وجبروا كسرهم وعوضوا خسائريهم، وتحركوا مرة أخرى عن طريق فارس والأهواز صوب البصرة ، حيث اشتبك معهم مصعب بن الزبير شقيق عبد الله بن الزبير الذى كان معاديا بدوره للخليفة. فارتد الأزارقة إلى المدائن، ومن هناك عبروا جبال زاخروس فى طريقهم إلى إيران مرة أخرى، وسيطروا على مدينة الري، وحاصروا أصفهان لعدة أشهر، ولكنهم لم يستطيعوا السيطرة عليها، وفى شهر مايو سنة ٧٠ هـ الموافق ٦٨٩م أواسط الربيع اختار الأزارقة قطرى بن الفجاءة المازنى الشاعر المشهور خليفة عليهم، وكان رجلاً شجاعاً، قاد المقاتلين الأزارقة إلى كرمان، وبعد فترة من الإستراحة، جدد فيها الأزارقة قوتهم وجبروا كسرهم، عبروا نهر كارون من جديد وأقاموا معسكرا لهم على الشاطئ الشرقى لشط العرب فى مواجهة البصرة، ولكن المهلب قاد مصعب بن الزبير، بمجرد سماعه خبر مقتل مصعب إثر هزيمته خريف ٧٢ هـ الموافق ٦٩١م انحاز للأمويين وأخذ يقاتل الأزارقة ممثلاً للأمويين. ولكن الخليفة الأموى عبد الملك أعفاه من منصب قيادة الجيش، وجعلها فى اثنين من الأمويين يتوليانها بالتناوب، فيتولاها خالد فى البداية ثم ابن أخيه عبد العزيز، فارتد الأزارقة مرة أخرى إلى كرمان، إلا أنهم أنزلوا هزيمة فادحة بعدد العزيز فى دارا بجرد (من فارس)، فقد على إثرها جزءا كبيرا من جيشه، وأثر الفرار سريعا، فوَقعت زوجته الحسناء أسيرة فى يد الأزارقة (حيث قتلوها تطبيقا لأصلهم (كمبدأهم) الذى يؤمنون به).

وطاردوا الأزارقة الفارين واحتلوا الأهواز (خوزستان) حتى وصلوا إلى شاطئ شط العرب واستمرت العمليات الحربية بين الطرفين تبادلا خلالها النصر والهزيمة، حتى عين الخليفة عبد الملك الحجاج بن يوسف فى أواخر ٦٥ هـ

الموافق ٦٩٤م حاكما على الجزء الشرقى من الخلافة.

وكان الحجاج قائدا محنكا وقديرا. وكان قاسى القلب عنيدا لا تعرف الرحمة سبيلا إلى قلبه، حازما وشديدا فى تنفيذ سياسة الدولة واشراف الأمويين، وقد أثنى عليه المؤرخون الأوروبيون أمثال فلهاوزون وك.بكر ولامانس. واعتبروا أن الهدوء الذى سيطر على العراق فى عهده وما أدركه من رخاء وثروة ونعمة من أعماله لم تأت من قبيل المصادفة.

فقد سحق الحجاج الانتفاضات الشعبية سحقا وأسأل دماءهم أنهارا وقام بإصلاحات كثيرة فى مجال الزراعة والرى على شواطئ نهري دجلة والفرات وحوض نهر كارون وبنى مدين واسط على شط الفرات، وبلغ مجموع خراج العراق (فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى) ٢١٤ مليوناً من الدراهم، ثم قل فى عهد عمر إلى ١٢٠ مليوناً، وانخفض فى عهد معاوية إلى مائة مليون من الدراهم، ولكن هذه النهضة العمرانية وهذا الهدوء والسكينة قد أدبا من ناحية أخرى إلى مايلى :

فرض على المزارعين غير العرب (المسلمون الجدد) خراجا، كان يحصل فيمامضى من غير المسلمين وأهل الذمة، وحكم على الفلاحين أن يعلقوا خاتما من الرصاص فى رقابهم، حفر عليه موضع إقامتهم حتى لا يستطيعوا الانتقال إلى المدن والتخلص من دفع الخراج والأعمال الإجبارية الأخرى المتعلقة بشق القنوات وتطهير الأنهار وبناء المدن والقلاع ومناحى التعمير المختلفة للدولة، ويروى أنه قتل فى حكم الحجاج مائة وثلاثون ألفا على يد الجلادين، وأن خمسين ألف رجل وثلثين ألف امرأة كانوا محبوسين أثناء وفاة الحجاج، وعين الحجاج المهلب لقيادة الجيش المكلف بمحاربة الأزارقة.

كانت قوات المهلب أكثر عددا وأكبر قوة وأعلى كفة من الأزارقة، فأجبروهم

على التفهقر صوب فارس، وتعقبوهم حتى أوصلوهم إلى كازرون حيث أقاموا معسكراً حصيناً هناك، وبعد قتال دام عاماً كاملاً بين الأزارقة وقوات المهلب حول سابور وإصطخر، أجبر الأزارقة على ترك فارس، وتوجهوا إلى كرمان في بداية عام ٧٧ هـ الموافق ٦٩٦م، وكانت تحت سيطرتهم منذ مدة طويلة، وأضحت "جيرفت" مركز إقامتهم وتجمعهم، واستمرت الحرب بين الطرفين لمدة عام ونصف العام، ولكن الحجاج أساء الظن بالمهلب بن أبي صفرة، وأنه يطيل أمد الحرب عمداً حتى يحفظ لنفسه مقام القيادة الذي يتولاه، ولكن يبدو أن المهلب كان مؤملاً بانتشار القحط والأمراض المعدية والوباء القاتل في صفوف الأزارقة، فكان المهلب إذن في حالة انتظار لما أمله.

والواقع أنه حدث انشقاق في صفوف الأزارقة بكرمان نجم عنه وجود فريقين للأزارقة : كانت أكثرية العرب وفيه لأبن الفجاءة. بينما كان هناك حوالى ثمانية آلاف من الموالي (الإيرانيين) الذين انضم إليهم كثير من العرب، قد انشقوا عليه واختاروا قائداً جديداً لهم باسم عبدربه.

وطبقاً لما تذكره بعض المصادر فقد كان هناك قائدان باسم عبدربه أحدهما صغير والآخر كبير، ونشب بين الفريقين (من الأزارقة) قتال دام ومعارك طاحنة، توجه ابن الفجاءة مع الموالين له إلى طبرستان (مازندران الحالية)، بينما بقى الموالي مع عبدربه الصغير في كرمان، ثم نزلت بهم الهزيمة بعد حرب استمرت ستة أشهر مع رجال المهلب، فأبيدوا عن بكرة أبيهم جميعاً (خريف سنة ١٨١ هـ الموافق ٧٩٧م).

ومما هو جدير بالذكر أن انشقاقاً حدث في معسكر الأزارقة بين العرب والإيرانيين رغم أن أصل المساواة بين جميع المسلمين - بصرف النظر عن عرقهم وقومياتهم - الأصل الذي قبلته الخوارج.

كان العرب الأزارقة الذين توجهوا إلى طبرستان يأملون في الاستقرار لفترة طويلة في تلك المنطقة المليئة بالأحراش والجبال، ولكن أهل القرى بتلك الناحية لم يستريحوا لهم ويحسنوا استقبالهم لأن أهالي تلك القرى كانوا أنذاك من الزرادشتيين، وفرض عليهم الأزارقة الجزية الباهظة، فكانوا ينفرونهم. منهم ويخيفونهم، فأرسلوا جيشاً لمحاربة الأزارقة، فهزموهم وتفرق جندهم في وديان تلك الجبال، وقتل ابن الفجاءة، فالتجأ عبدة بن هلال رفيق نضال ابن الفجاءة مع جماعة معه إلى إحدى قلاع قومس الجبلية، وحوصر الأزارقة في ذلك الموضع الذي تحصنوا فيه، ولكنهم خرجوا في نهاية الأمر من القلعة نتيجة القحط الشديد وما أصابهم من جوع وضرر، وهلكوا جميعاً عام ٧٨هـ الموافق ٦٩٧م.

وقبل القضاء على ثورة الأزارقة ثار الخوارج في القسم العلوى من شط دجلة كان المرشد الروحي للخوارج الصفرية صالح بن مسرح لمدة عشرين عاماً، وكان يعد في نظرهم ولياً من أولياء الله، وقد ظل طوال تلك الفترة يقوم بالوعظ والإرشاد ودعوة الناس لدعوته ويقول : إنهم يجاهدون باسم الله ويريدون الانتقام لأنفسهم من الحكومة المسيطرة جزءاً وفاقاً لما اقترفت من مظالم ضد الرعية، وإنهم يحاربون الأئمة الكاذبين (الأمويين) ومؤيديهم الذي لا يعرفون الله، وخرج الخوارج في منتصف الربيع من عام ٧٦هـ الموافق ٦٩٥م في داراب. ولم يكونوا في بداية أمرهم أكثر من مائة وعشرين فرداً، لكن تكاثر عددهم سريعاً فأرسل الحجاج جيشاً قوامه أربعة آلاف جندي لمقاتلة الثوار وقتل صالح في المعركة فخلفه شبيب بن يزيد وكان قائداً داهية، اختار أسلوباً حربياً يناسب الثوار، حقق به انتصارات ونجاحاً، بمعنى أن يعمل الثوار الخوارج حسب أوضاعهم التي يكونون فيها، فيتحركون على هيئة مجموعات وكثائب صغيرة تتكون من مائتين أو مائة فرد كل على حدة، أى أن تتحرك الجماعات في إثر بعضها، فتدخل

المجموعات الحرب فرادى أو مجتمعة مع الأعداء وتشن حملات الإغارة على خزائن الدولة فيتوقف وصول المالية على الخزانة، فى تلك الأثناء كان نشاط الخوارج فعلاً وعنيفاً فى العراق الأوسط، بين الكوفة والمدائن وجزء من جوفه على شاطئ دجلة أقدم مراكز تجمع الخوارج، واستولى الخوارج فى صيف عام ٧٧هـ الموافق ٦٩٦ م على المدائن واستقروا بها وأحكموا سيطرتهم عليها، فجمع الحجاج جيشاً على الفور، إلا أن الخوارج شنتوا قواته وعبروا نهر الفرات وأقاموا معسكراً بجوار الكوفة ولم يتمكن الحجاج من طلب العون والمساعدة من الكوفيين الذين لم يرغبوا فى دخول قتال من أجله، ولكن الحجاج تمكن بمعاونة قوات وصلت إليه من الشام من دفع الخوارج.

فى خريف عام ٧٧هـ الموافق ٦٩٦م قرر شبيب التقهقر إلى كرمان بعد الخسائر الشديدة التى لحقت بجنوده فى حربين خاضهما، حتى ينضم هناك إلى الأزارقة، ولكن شبيب سقط من فوق جواده وغرق فى نهر قارون أثناء عبوره النهر بعد أن عبره جيشه بأكمله، وكان السبب فى سقوطه جفول جواده، كما كان شبيب مدججاً بالسلاح يرتدى درعاً ثقيلاً فوق جسده.

ووفقاً لما ذكرته المصادر المختلفة فقد كان شبيب بن يزيد مميزاً بين أقرانه بطول القامة وقوة الجسم والشجاعة، كما تميز بالعطف والمحبة وحب الناس، فكثيراً ما أطلق سراح الأسرى مخالفاً تعليم الخوارج التى تنص على قتل المرتدين أو الاستعراض، بتوفير سبل النجاة لهم، مما أثار عليه رفقاء السلاح ووجهوا له الذم واللوم، ولم يلتحق مسيحيو العراق بجنود شبيب ولكنهم كانوا يقدمون إليه العون بوسائل مختلفة، ولم يربح من ذلك سوى النذير اليسير، وذات مرة كان نصيبه من الغنائم حمل بغير من الأموال بعد الاستيلاء على إحدى الخزائن، فألقى به من فوق ظهر الجمل فى النهر، أسرت والدته فى إحدى الحملات وكانت يونانية الأصل

ومانت، كما مانت زوجته المرافقة له أثناء هجوم الحجاج على معسكر الخوارج بالكوفة. وتلاشت ثورة الخوارج بعد موت شبيب واضمحت سريعاً (٧٨هـ — الموافق ٦٩٨م).

يتضح من وجهتي النظر اللتين تحدثتا عن الخوارج وثوراتهم شيء مثير للدهشة والحيرة، هو اتساع دائرة الثورة والشجاعة الفائقة والإرادة الصلبة - الباعثة على الحيرة - التي أبدوها الثائرون أثناء القتال. وتتطبق تلك الحقيقة على ثورات الخوارج التي اندلعت بين عامي ٦٥ حتى ٧٨ هـ الموافق ٦٨٤ حتى ٦٩٧م، وبصفة عامة فإن الدور الرئيسي للفلاحين فيها ليس موضع شك، وفي نفس الوقت فإن التعصب الديني للخوارج قد شكل نقطة الضعف في تلك الحركة، لأنهم كانوا يعتبرون جميع المسلمين فيما عدا الخوارج أعداء ومرتدين، وقد حرم الخوارج أنفسهم بذلك من مساعدة وتأييد عامة البدو والفلاحين وفقراء المدن.

ويكتب أ.أ. بليانف أن التعصب المقيت لهؤلاء المقاتلين إنما كان محدود الفكر، قد أدى إلى أنهم لم يناصروا الخلافة أشد أنواع العداء والقسوة فحسب، بل ودخلوا في حرب ضد عامة المسلمين الذين لم يشاركوهم معتقداتهم المذهبية وأفكارهم السياسية.

فكانوا غالباً ما يدممون المطحونين، ولا يرحمون النساء والأطفال، وكان هذا إحدى علل ضعف ثورة الخوارج، وكان سبباً في إدراك وتحقيق نجاح نسبي وليس كاملاً.

ومع أن الخوارج هبوا للثورة على الظلم والمعصية إلا أن تعصبهم المذهبي تسبب في إيجاد تصدع في صفوف المطحونين وأوجد شرخاً في وحدتهم في مواجهة مغنم الإقطاعيين وإجحافهم وفي مواجهة أجهزة الدولة.

كما أضعفت الاختلافات الداخلية للخوارج وتقسيمهم إلى فرق وفرق فرعية حركة الخوارج، فتعددت فرق الخوارج حتى وصلت في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) إلى ثمانى فرق، ووصلت في بعض الأوقات إلى عشرين فرقة..

ورغم هذا فقد شكلت الخوارج طوال القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) قوة سياسية كبيرة، وكانت مراكز إقامتهم في مناطق البربر في إفريقيا وغربى الجزيرة وعمان (الإباضية) ونواحي الموصل وجوخه على شاطئ دجلة والأهواز (خوزستان) وسيستان. كان الخوارج دائمي الثورات والانتفاضات. وكانت بعض فرقهم تحمل أعلاماً بيضاء أثناء الثورة بينما تحمل فرق أخرى أعلاماً سوداء. وكانت إحدى هذه الثورات ثورة الحارث بين سريج في خراسان (١١٦هـ الموافق ٧٣٤م).

وفي عهد مروان آخر الخلفاء الأمويين (حكم من ١٢٧-١٣٢ هـ الموافق ٧٤٤ - ٧٥٠م) وكان رجلاً قوى الإرادة غليظ القلب قاسياً، اندلعت ثورة شديدة قام بها الخوارج في العراق عام ١٢٧ هـ الموافق ٧٤٤م قادها الضحاك بن قيس، استولى ثوار الخوارج أثناءها على الكوفة وواسط عام ١٢٨ هـ الموافق ٧٤٥م، تذكر إحدى الروايات أن عدد الثوار بلغ بعد عام من اندلاع الثورة مائة وعشرين ألفاً من الجنود، كان من بينهم عدد من النساء اللاتي يرتدين الدروع وكن يقاتلن جنباً إلى جنب في صفوف الرجال، واستولى الضحاك على الموصل وأنزلوا الهزيمة بجنود عبد الله بن مروان الثاني، وحاصروا عبد الله في نصيبين، وتحرك مروان الثاني بنفسه صوب الجزيرة وهزم الخوارج في معركة دموية حدثت في "كفر نوثة" ومزقهم شر ممزق. وقتل الضحاك في المعركة سنة ٧٤٦م الموافق ١٢٩هـ وترك الخوارج الموصل والكوفة، ورغم هذا فقد بقي منهم أربعون ألفاً

من الجنود تقهقروا إلى فارس سالكين طريق حلوان وخوزستان (الأهواز) حيث لحقت بهم الهزيمة وتفرقا سنة ١٣٠هـ - الموافق ٧٤٧م.

يذكر يو فلهاوزن أن الخوارج في القرن الأول الهجري (الثامن الميلادي) كانوا يدخلون إلى المعارك بقوات قليلة نسبياً مائة جندى ألف جندى، لكنهم الآن يشتركون في المعارك بقوات كبيرة (عشرات ومئات الآلاف من الجنود المجتمعة) ويستتبط فلهاوزن من هذه الظاهرة أن الخوارج (ربما استفادت من التجارب السابقة) قد قبلوا أفراداً تختلف عقيدتهم عن أرائهم وانضموا إلى صفوفهم، لقد زلزلت ثورات الخوارج أركان الخلافة الأموية.

واندلعت إبان ثورة الخوارج ثورة شيعية في الكوفة كان أفرادها من الإيرانيين تقريباً ترأسها زيد بن زين العابدين الإمام الرابع للشيعنة وحفيد الحسين بن على (أول الخريف من عام ١٢٧ هـ الموافق أكتوبر ٧٤٤م) ولكن أكثرية شيعنة العراق لم يشاركوا في هذه الثورة، لم يسبق لتلك الثورة التحضير والإعداد الكافي فسرعان ما خبا ضوءها وأخمدت نارها.

ومنذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) أضحت سيستان المقر الأصلي والمركز الرئيسى للخوارج في إيران، فقد حرص الخوارج الفلاحين عدة مرات على الثورة.

وقاد حمزة بن أترك ثورة كبرى في سيستان في الفترة الممتدة من القرنين الثاني والثالث الهجري (القرن الثامن حتى التاسع الميلادي) واستمرت ثورات الخوارج في سيستان حتى القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وما بعده أيضاً.

وكما قال ياقوت الحموى السائح الجغرافى الشهير كان الخوارج يعيشون في سيستان بأعداد كثيرة حتى الربع الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر



الميلادى) ويعلمون إيمانهم بمذهبهم، وكان الخوارج يشكلون غالبية سكان مدينة ركويه<sup>(١)</sup> ويبدو أن الخوارج فى ذلك العصر كانوا يعيشون كفرقة مسالمة، واشتهر الخوارج هناك بالأمانة والتدين والعدالة، وينقل ياقوت قصة جديرة بالاهتمام على لسان أحد التجار تبين أمانتهم وصدقهم وتوخيهم العدل.

وكان خوارج سيستان يطبقون عملياً مبدأ المساعدة والعون وفعل الخير بصورة كبيرة، وكما يقول ياقوت إنه لم ير فى أى مكان مثلاً رأى فى سيستان حرص الخوارج الشديد على مساعدة الفقراء والإسراع فى نجاتهم والأخذ بأيديهم، والقيام لنصرة الضعيف والدفاع عنه.

وقد استمر وجود الخوارج الأزارقة المعارضين فترة طويلة، وشاركوا فى ثورة الزنج التى نشبت فى الجزء السفلى من العراق والأهواز، تلك الثورة التى انضم إليها فقراء البدو والفلاحين، واستمرت تلك الثورة أربعة عشر عاماً فزلزلت أركان الخلافة العباسية.

كان مرشد هذه الثورة خارجياً من الأزارقة يسمى على بن محمد الذى اشتهر بلقب صاحب الزنج أو خليفة الزنج.

وفى بداية القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ظهر حزب مذهبى آخر ضد الأمويين، وكان أعضاء هذا الحزب من المؤيدين لأسرة العباسيين من قبيلة قريش وهم أخلاف العباس بن عبد المطلب عم النبى.

ومع أن العباسيين إبان حكم الأمويين كانوا بعيدين عن مناصب الدولة، إلا أنهم كانوا من كبار ملاك الأراضى، وكانوا يحظون بمزيد من الاحترام لقربانهم للنبى، فقام العباسيون وبخاصة أخلاف العباسى أى محمد بن عبد الله بن عباس،

---

(١) معجم البلدان جـ ٣ ص ٤٢.

وكان شخصاً عاقلاً قوى الإرادة يثبت دعايته وفكره بين الناس، وكان يقول إن أخلاف العباس فقط وهم أعضاء أسرة النبي لهم حق الخلافة، وليس للأمويين هذا الحق، فهم غرباء عن النبي وأخلاف أعدائه أى أبى سفيان والحكم.

كان التأييد الاجتماعى للأمويين محدوداً، فلم تكن الطبقات الدنيا من سكان المدن أو شرائح البدو والفلاحين وحدهم هى الساخطة عليهم، بل كان غاضباً منهم ناقماً عليهم كثير من جماعات كبار ملاك الأراضى وبخاصة الدهاقين الإيرانيين والعرب المؤيدين للحكم الدينى(فى المدينة وغيرها من الأماكن) والمؤيدين للخلافة العلوية (الشيعية والعباسيون كذلك).

وعلى النقيض من العلويين المسالمين فقد ظهر بين صفوف العباسيين ومؤيديهم سياسيون محنكون ذوو نظرة بعيدة، فتكون فى الرابع الأول من القرن الثانى الهجرى تنظيم سرى للمؤيدين لبنى العباس، كان مركزه الكوفة، وتولى قيادة هذا التنظيم من قبل محمد بن على بن العباس رجل إيرانى جاد ذو همة يسمى بكير بن ماهان. أخذ يدعو لصالح العباسيين ويبشر بدعوتهم ويكون تنظيمات محلية، ورغم ما تعرضوا له من مضايقات ومطاردة فإن المؤيدين لهم كان عددهم يزداد يوماً بعد يوم، وكان الدعاة يجتهدون فى احتواء الساخطين من العرب وغير العرب من الشيعة والخوارج بل وغير المسلمين لتأييد الدعوة لبنى العباس، وانضم إلى تلك الدعوة أبو هاشم (ابن محمد بن الحنفية وكان إماماً لإحدى الفرق الشيعة الكيسانية)، فقال حين حضرته الوفاة: إن الإمامة تنتقل من بعده إلى أبناء العباس، وكان دعاة العباسيين يبشرون عامة الناس ويعلنون لهم أن الخلافة حين تؤول لبنى العباس سيعفون المسلمين من أداء الخراج، وأنهم سيقفلون قيمة الخراج والجزية عن غير المسلمين إلى الحد المقبول، وسيعفون الفلاحين من العمل الإجبارى والسخرة، ولكن أسلوب الاعتماد على القواعد والتجمعات الشعبية كان من الممكن

أن يشكل خطراً على العباسيين، لأن الدعاة كانوا يبشرون بأرائهم الاجتماعية والملكية العام للأراضى فى ثوب الدعوة لبنى العباس.

وقد شرحت ثورة العباسيين التى اندلعت فى خراسان فى الفترة الممتدة من ١٣٠ - ١٣٣ هـ الموافق ٧٤٧-٧٥٠م فى تاريخ الطبرى وكثير من المصادر الأخرى، وهناك كثير من الجزئيات لم يرد ذكر لها فى تاريخ الطبرى المختصر الذى وصل إلينا (طبع دخويه) ونكرت فى كتاب تاريخى مجهول المؤلف، كتب باللغة العربية فى بداية القرن الحادى عشر الميلادى، الخامس الهجرى، استفاد مؤلفه من المتن الكامل لتاريخ الطبرى الذى لم يصل إلى أيدينا، اكتشف وأى بليائف هذا الكتاب وتداولته أيدي العلماء ثم طبع بعد ذلك بفترة قصيرة.

وتوجد روايات متعددة عن أصل ومنشأ وزعيم الثورة أى أبى مسلم، تتفق جميعاً فى نقطة واحدة وهى أنه كان عبداً إبان شبابه، ثم ذهب أبو مسلم لزيارة سيده عيسى بن معقل فى محبسه، حيث تعرف هناك على بكير ابن ماهان. وكان الاثنان (عيسى وبكير) متهمين بتأييد بنى العباس والدعوة لهم وسجنا من أجل ذلك، وتفرسه بكير ووجد فيه ضالته المنشودة لما كان ينعم به من صفات وخصال مميزة، وبعد خروج بكير من السجن، اشترى أبا مسلم بمبلغ أربعمئة درهم ومنحه لإبراهيم ابن محمد بن العباس الذى أعتقه بدوره وجعله مولى له وأرسله نائباً عنه ورسولا منه إلى مرو حتى يمهد لقيام الثورة، وفى اليوم المعهود (٢٥ رمضان ١٢٩ هـ - ٩ يونيه ٧٤٧م) أشعلوا النيران إيداناً وإعلاناً بقيام الثورة فاجتمع أربعة آلاف شخص ارتكوا جميعاً ثياباً سوداء ورفعوا الرايات السود واشتعلت الثورة فى آن واحد فى جميع مناطق شمالى خراسان.

كان سكان القرى الإيرانيون يشكلون الجماعة الرئيسية للثوار، وولوا وجوههم شطر أبى مسلم حتى أقبل عليه فى يوم واحد سكان ستين قرية، وقد انضم

إليه أيضاً الحرفيون والدهاقنة المحليون الإيرانيون كما التحق به كثير من العبيد، كان أبو مسلم قد خصص لهم جماعة وتكويناً خاص في معسكره، اعترض سادة هؤلاء العبيد على حضور هؤلاء الغلمان إلى المعسكر فقال أبو مسلم: فليعلن المنادى في المعسكر ويقول: "يقول الأمير عودوا إلى أصحابكم" حين اعترض الغلمان بدورهم على رجوعهم، أعلن أبو مسلم: "لقد صدق المنادى القول حين دعاهم أن يعودوا إلى ساداتهم، ولكن قل إن ساداتهم أعضاء الأمة المحمدية" (أى العباسيين) وبهذا بقى الغلمان في معسكر الثوار.

كان تكوين الثوار من الناحية الدينية متعدد ومتنوعاً وذا صبغات مختلفة، فقد التحق بالثائرين فضلاً عن السنة عدد من الشيعة الكيسانية وخوارج سيستان والخرمية أيضاً، وكانت غالبية القرويين والحرفيين والغلمان قد حملوا اسلحاً، لا من أجل العباسيين بل أملاً في الخلاص من الظلم والقهر، ولهذا السبب لم يعلنوا اسم الخليفة المنتظر أى إبراهيم الإمام لكل شخص من الثائرين، وكان يطلب من غالبية المنضمين حديثاً للثوار أن يقسموا يمين البيعة دون ذكر اسم أى شخص، ويذكرون عبارة "لرضا من آل محمد. وكان السبب الرئيسى لهذا الإجراء والذى يتقدم على أى سبب آخر، جذب الشيعة وأعضاء الأسرة العلوية للإنضمام إلى الثورة، ولهذا السبب كانوا يقولون للناس إن الثورة تهدف إلى الدفاع عن حقوق آل محمد صلى الله عليه وسلم أى بنى هاشم، والاصطلاح الشامل للأسرة الهاشمية يشتمل على العباسيين والعلويين كليهما، وقد انضم فعلاً كثير من الشيعة إلى الثوار، وقد اهتم أبو مسلم بمطالب ومتاعب الطبقات الدنيا من الناس فنال ثقتهم، وبعبارة أخرى صار أكثر رفيق لجماعة العباسيين، وكان من الممكن أن يعد أقل الناس وفاء لهم، واندلعت الثورة كحرب داخلية سيطرت على أراضي إيران والعراق، ولم تعد جيوش الأمويين التى نزلت بها الهزائم على مقربة من طوس وفى جرجان

(كركان) ونهاوند وعلى شاطئ نهر الزاب أول الشتاء من عام ١٣٢هـ يناير من عام ٧٥٠م قاهرة على التصدي فتخلت عن المقاومة وأعلن اسم أبي العباس السفاح العباسي خليفة في مسجد الكوفة.

وبهذا ظهرت الخلافة العباسية ١٣٢ حتى ٦٥٦هـ — الموافق ٧٥٠ حتى ١٢٥٨م وكان أبو العباس السفاح الذي حكم من ٧٥٠ حتى ٧٥٤ الموافق ١٣٢ حتى ١٣٧هـ وأخوه أبو جعفر المنصور من ٧٥٤ حتى ٧٧٥ الموافق ١٣٧ حتى ١٥٩هـ أو الخلفاء العباسيين، وبعد أن استقرت أمور الخلافة للعباسيين، اعتقدوا أنه لم يعد لازماً أن يسلكوا أسلوب الخداع والمرواغة مع عامة الناس، فلم ينفذوا ما وعدوا به عامة الناس وفتنهم به، وبعد أن استفادوا من ثورة الناس في الوصول للسلطة والخلافة، سلكوا أسلوب الإشراف في سياساتهم علناً، وتعجلوا في تحرير رقابهم من قبضة رفاق سلاحهم، لأنهم كانوا يخشون من انتشار نفوذهم وحب الناس لهم، كما كان اهتمام أبي مسلم بالناس وأمورهم ودعواهم مشهوراً ومعروفاً.

وحين توجه أبو مسلم إلى مكة قاصداً الحج، وبينما كان عائداً عن طريق العراق استدعاه الخليفة إلى مقر إقامته، وكان قد نصب له شراك الغدر فقتل أبو مسلم بعد وصوله إلى البلاد أواسط الشتاء من عام ١٣٨هـ الموافق فبراير سنة ٧٥٥م. وكان قتله سبباً في نفور الناس والقرويين في إيران من الخليفة، وسبباً في سخطهم عليه، واحترام الخرمية أبا مسلم وعظموه، وكان قادة ثورات الفلاحين في إيران وآسيا الوسطى ينعتون أنفسهم بأنهم من أتباع أبي مسلم والمقتفين أمره والناهجين نهجه، لم يكن الخرمية وحدهم هم قادة الثورات بل والشيعية أيضاً.

كانت نتائج الثورة العباسية وقيام الخلافة العباسية (١٣٠-١٣٢ هـ - ٧٤٧ - ٧٤٩) ذات تأثير عظيم في تاريخ إيران الاجتماعي وتاريخ الإسلام في إيران.

أولاً - كان انتصار العباسيين يعنى تفوق وسيطرة التنظيم الإقطاعي وكبار

ملاك الأراضي، كما أن جماعات الناس لم تستفد من ذلك شيئاً فحسب، بل زادت وطأة الضرائب عليهم في عهد الخليفة المنصور أكثر من ذي قبل، وظهر سحق الفلاحين في صورة سلسلة من الاضطرابات، وقد وقعت هذه الثورات تحت قيادة ألوية حمراء أو أعلام بيضاء، أعلام فرق الخوارج المختلفة أو تحت علم الشيعة الأخضر، وظل تاريخ إيران في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) تخيم عليه أحداث ثورات الفلاحين الساخطين على العباسيين.

وكانت النتيجة الثانية لانتصار العباسيين تتمثل في تفكك الفرق المذهبية والسياسية الإسلامية المختلفة، وإيجاد حدود فاصلة وواضحة بينهما، أي تعيين حد فاصل بين الفرق المختلفة الشيعة والخوارج من ناحية والمذاهب السنية من ناحية أخرى، وأصبح المذهب السني بصورة حادة وقاطعة المذهب الرسمي للدولة (دولة الخلفاء) ومع أن حكومة الخلافة العباسية كانت حكومة غير دينية شأنها في ذلك شأن الخلافة الأموية إلا أنهم قد بذلوا جهدهم لإضفاء الطابع الديني على سلطتهم، فجمعوا حولهم عدداً من الفقهاء الذين كانوا يعتبرون الخليفة العباسي إماماً للعلماء والمجتهدين وعلماء الدين، وفي نفس الوقت أباد العباسيون فرقة الشيعة الكيسانية التي أيدتهم ومدت يد العون لهم إبان قيام الثورة، كما أبعدوا فرق الشيعة الأخرى عنهم، ولم يسلك الخلفاء العباسيون مسلك العنف مع أعضاء الأسرة العلوية طالما كانوا صامتين مسالمين وبعيدين عن أي نشاط، ولكنهم عينوا عليهم الرقباء الذين رصدوا أعمالهم وتحركاتهم، وكانوا يعتقلونهم حين تبدو منهم أية بادرة أو يسيئوا الظن بهم ولو لأمر تافه أو يطمعونهم السم.

بدأت فرق الشيعة المختلفة خلافاتها مع الخلافة العباسية، ولهذا السبب كانوا يحظون بتأييد الناس في كثير من الأحيان.

والنتيجة الثالثة لانتصار العباسيين تمثلت فى عملية استعجام أو تفريس الخلافة، وكانت كلمة استعجام تعنى فى البداية فاقد النطق أو الاخرس (تعادل أو ترادف كلمة نمسى التى كان الروس يطلقونها على الألمان) ثم أطلقت بعد ذلك على الإيرانيين أكثر من غيرهم، وكان العباسيون مدينين لكبار الدهاقين الإيرانيين، فكانوا قد قدموا لهم مساعدات كبيرة أثناء اندلاع الثورة ١٣-١٣٢هـ = ٧٤٧-٧٤٩م وأراد العباسيون أن يردوا لهم جميل ما صنعوه ويعترفوا لهم بحقهم، ولذا فوضوا لهم تولى الإشراف على كثير من المناصب والدرجات الرفيعة فى الدولة.

ومنذ ذلك التاريخ اصطبغت السلطة بصبغة إيرانية (مع أن اللغة الرسمية والثقافة والدين كانت عربية) ونقلوا الكثير من السنن والتقاليد والنظم الحكومية للعصر الساسانى ، وقد أوجد هذا الأسلوب والسلوك مصالحة بين الدهاقين الإيرانيين والخلافة العباسية وسلاما بينهما ودخل كثير من الإيرانيين الذين كانوا يدينون بالزراشتية الإسلام طواعية واختيارا، وقبلوا مذهب السنة والجماعة، وأصبح المذهب السنى منذ ذلك الوقت عقيدة الطبقات الإقطاعية فى إيران، وأصبح التشيع كعقيدة سياسية - وفى كثير من الأمور الاجتماعية - عقيدة للمعارضين والمخالفين. واستمر هذا الوضع قائما حتى نهاية القرن الخامس عشر (التاسع الهجرى) وتأسيس الدولة الصفوية.

\* \* \*





## الفصل الثانی

### التعاليم والمناسك الدينية الإسلامية

تحدثنا فيما سبق عن الجانب التجميعي<sup>(١)</sup> للإسلام... ومع أن الإسلام قد ظهر في عرب الشمال (الجزيرة العربية) في بداية القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) في مناخ اجتماعي بدوي إلى حد ما (كان المجتمع الطبقي قد بدأ في الظهور والتكون آنذاك) وفي وضع ثقافي بدائي، إلا أنه استطاع أي يجتنب بصورة بيسر وسهولة عناصر من ديانات أقطار مجاورة - أكثر تقدماً - أن الإمبراطورية البيزنطية وإيران. ومن ذلك وكما شوهد في صور الإسلام، في ديانات المجتمعات النامية، فقد بذلك جهود أقل للاهتمام بالأصول الثابتة وأعطيت المناسك وقواعد الحياة الدينية أهمية أكبر.

كلمة إسلام (من الكلمة العربية "سلم" بمعنى الخضوع [لله] والطاعة. وبناء على هذا فإن كلمة "مسلم" و"مسلمان" تعني الشخص الذي يطيع الله. وردت كلمة "إسلام" في القرآن ثمانى مرات، كما ذكر بموازاة هذه الكلمة في القرآن مصطلح "الإيمان" [أي اليقين بالنجاة و"الدين"].

أما فيما يتعلق بالمصطلح الأخير [أي الدين] فللعرب ثلاث كلمات متشابهة الصوت تؤدي معاني مختلفة ولكل واحدة منها معنى مختلفاً في الأصل : الأول "دين" التي تعني في الأرامية - والعبرية معنى الحكم وحكم القضاء. والثاني حكم المحكمة "دن" و"دين" في الفارسية الوسطى التي دخلت العربية قبل الإسلام والتي تعني كلمة "إيمان". لهذا السبب فإن كلمة "دين" تستخدم بمعاني مختلفة. ومن الممكن أن تطلق على كل دين بصورة أعم ولكنها تطلق غالباً على دين الإسلام.

---

(١) أي الاخذ من ديانات سابقة وجمعها وصهدا في بوتقة واحد هي الإسلام.

وغالباً ما يطلقون على العقيدة الإسلامية "إيمان" ويوضحون مجموع الواجبات الدينية للمسلمين بكلمة "دين".

يعرف الشهرستاني كلمة "دين" تعريفاً ينسبه إلى محمد (ص) وينقله على النحو التالي :

المفهوم الشامل للإسلام يعنى الأركان أو الأصول الخمسة وهى أصول الدين الإسلامى والإيمان (حقيقة الإسلام) والاحسان أى فعل الخير المعنوى.

الإيمان يستلزم الاعتقاد والأقرار باللسان ويقترب بأداء الأعمال الطيبة.

تكون "ركن" الإيمان فى المراحل الأولى الإسلامية. وهذه الأركان عبارة :  
(١) الشهادة. (٢) الصلاة. (٣) الصوم (وهى كلمة عربية ومعادلها فى العبرية الوسيطة som). (٤) الزكاة - أو الإحسان الإجبارى. (٥) الحج إلى مكة والكعبة.

والركن الأول أى الشهادة والمقصود بهذه الجملة النطق بـ "أشهد إن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. ونطق هذه الكلمة واجب على كل مسلم وتشتمل على أصليين أو مبدئين ثابتين لا يتغيران : هما : أ- الأقرار بوحداية الله وتوحيده، ب- الإقرار برسالة محمد (ص) وسناقش هذين الأصلين بصورة منفصلة.

اتضح أصل الوحدانية أو التوحيد بصورة مسهبة. يوضح الإسلام أنه لا إله إلا الله، وأن من يجيز وجود آلهة آخرين يكون مرتكباً للكبيرة وكما قلنا من قبل فإن عرب شمالى شبه الجزيرة قبل الإسلام كانوا يعتبرون "الله" ليس كإله واحد بل يعتبرونه الإلهة الأعلى المتعال. كلمة "الله" مشتقة من الكلمة العربية "اله" بمعنى "الله" بصفة عامة. من الجذر السامى "ال" أو "إيل" التى تعنى فى اللغة العبرية elohah<sup>(١)</sup> وفى السريانية al aha eloha..

---

(١) الجمع 'لوهيم' elohim واستعمل المفرد فى التوراة وفى العهد القديم عند المسيحيين بمعنى (الله)

رفض محمد (ص) أصل التثليث المسيحي (واحد فى صورة ثلاثة أو تثليث الإله الواحد). هذا الأصل الثابت الذى لا يبتغير فى المسيحية قد بنى على أساس من الفلسفة الصورية والاستنتاجية اليونانية يعتبره محمد (ص) امرا متناقضا (شخص واحد فى وجود ثلاثة أشخاص) ونقول بصورة أكثر وضوحاً أن محمداً يعتبر التثليث شركا. فإله بناءً على تعاليم الإسلام واحد لا شريك له، لم يلد ولم يولد ولم يكن له أبناء ذكورا أو إناثا هذه الأقوال تنافى تماماً أصل التثليث المسيحي، والإسلام ضد الشرك. وعبادة الأوثان عند عرب الجاهلية الذين كانت لهم العديد من الآلهة ذكورا وإناثا. (سمى الإسلام (الآلهة الكاذبين) المشركين بالأصنام والأوثان وأعلى تمييزاً عن الإله الواحد الأحد أى الله).

وحسب تعاليم الإسلام فإن الإله (الواحد) موجود بذاته ولذاته وحى وسرمدى (لايزال) وصمد وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم وهو رب العالمين، هو الملك القدوس، مالك يوم الدين، وهو خير الحاكمين، هو النور، هو الحق، هو الخالق، هو المحيى وهو المميت خلق الإنسان من علق، وهو الذى علم بالقلم، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، هو القادر، وهو القوى، وهو العليم، وهو السميع وهو البصير.... الخ كما ذكرت فى القرآن أيضا الكثير من الصفات لله.

والإسلام كما فى المسيحية يصور الإله بصورتين : فهو من ناحية الإله المهيّب المقتدر (الجبار) يهدد العاصين بالنار المستعرة، ويخوف عدم المؤمنين بالخلود فى نار جهنم. وأن الله يضل من يشاء ويهذى إليه من أناب. وهو من ناحية أخرى الإله الرحمن الرحيم، غافر الذنوب الغفار الغفور، الواهب، الرزاق والودود. وسنصادف فى القرآن اصطلاحات تتعلق بالإله تضافى عليه صورة ما وراء الطبيعة، وسنشاهد اصطلاحات أخرى تشبه الله بالإنسان وقيل إنه على العرش

استوى" (١)، وله أيدى (.. وقالت اليهود يد الله مغلولة" وله عين (أعين) وله وجه (٢).... وهذا التصور يطابق المستوى الفكرى لعرب ذلك الوقت لأنهم كانوا يجسدون الإلهة فى الجاهلية بهذه الصورة. ولكن القرآن فى الوقت ذاته لم يقر صراحة قبول هذه المصطلحات بالمعنى الحقيقى أو المجازى والتشبيهى.

وحين دونت أصول الإسلام الثابتة فيما بعد (القرن الثانى حتى الثالث الهجرى فإن عددا قليلاً من المسلمين (وهم قلة من الحنابلة) كانوا يؤيدون فكرة التشبيه بينما كانت الغالبية ترفض ذلك.

وكما قيل بأن العقيدة الإسلامية أو عقيدة المسلمين فى الله قائمة على التوحيد المحض والإقرار بأن الله مصدر ومبعث كل شئ.

الفكرة الأساسية فى القرآن تقوم على الله ووحدانيته. وأنه هو المطلق موجود فى ذاته ولذاته. خالق العالم. أما فيما يتعلق بكيفية العلاقة بين الله والعالم وبين الله والإنسان وكيف تكون؟، فليس فى القرآن إجابة واضحة عن تلك الأسئلة. ويبدو أيضاً أنها لم تكن موضع اعتبار أو جدية بأن يهتم بها النبى يؤمن الإسلام بوجود الملائكة ومنهم أربعة من الملائكة المقربين هم: هؤلاء الأربعة هم : جبريل الذى نزل بالوحي على الأنبياء. ميكائيل الذى يوصل الرزق إلى جميع الموجودات، عزرائيل ملك الموت الذى يقبض الأرواح وإسرافيل ملك يوم القيامة الذى ينفخ فى الصور وتقوم القيامة. الملائكة ليسوا أزليين الله خالقهم، يعبدون الله وأوفياء الله واسطة بين الله والناس . هذه الرؤى التى ذكرت للملائكة ليست خاصة بالإسلام وليس من إبداعه وقد أخذت "فكرة" الملائكة وحتى أسماء الملائكة المقربين من اليهود والنصارى ولكن الإسلام أنزل الملائكة منزلة أقل من منزلة الأنبياء بخلاف

(١) القرآن سورة ٢٠ آية ٥ وآيات أخرى. ٢- القرآن سورة ٥ آية ٦٤.

(٢) القرآن سورة ٥٤ آية ١٤. سورة ٢ آية ١١٥ وآيات أخرى.

ما كان عليه الأمر فى اعتقادات اليهود والنصارى. وكل إنسان يحرسه اثنان من الملائكة.

"ابليس" (تحريف للكلمة اليونانية "دياولس") أو الشيطان (العربية من الكلمة الحبشية "ساتانا") فى الفكر الإسلامى كما هو الحال فى روايات اليهود والمسيحيين "ملك" عصى ربه فلعه الله وطرده وعلى هذا فإن القصة التى يذكرها المسلمون عن سب ولعن الله لابليس أصيلة وبديعة: فقد رفض ابليس تعظيم أعظم مخلوقات الله أى الإنسان فى الوقت الذى عظمه الملائكة الآخرون امتثالاً لأمر الله فأدخل الله ابليس النار (جهنم) وسيلحق به جميع العصاة والمذنبون.

يقبل القرآن قصة التوراة الخاصة بذنوب وعصيان آدم وحواء اللذين أغواهم ابليس حتى ارتكبا الإثم، حين وسوس لهما ابليس ولهذا طردا من الجنة.

حافظ محمد (ص) على اعتقاد العرب الجاهلية بوجود أرواح متمرده - أى الجن. والجان فى الإسلام من مخلوقات الله خلقهم من "نار السموم" قبل أن يخلق البشر. وأسلم بعضهم وبقي آخرون كافرين.

استعار المسلمون فيما بعد من الزرادشتية فكرة الاعتقاد بالشياطين. والشياطين هم أتباع أبليس وهم أعداء البشر والله.

وهناك ارتباط وثيق بين التعاليم الإسلامية عن محمد (ص) مع التعاليم الكلية المتعلقة بالأنبياء والكتب المقدسة التى أرسلها الله إلى البشر وتشاهد فى أديان أخرى. وحسب تعاليم الإسلام (التى أخذت غالبيتها من اليهود والنصارى. فإن الإسلام قد تفوق عليها وأضاف لها. وأنبياء الدرجة الأولى هو "رسل" قد أرسلوا إلى قوم أو قبيلة. والأنبياء العاديون (بالعربية . وبالعبرية نبى) كثيرون وهم يواصلون ابلاغ المواعظ والتعاليم التى بدأها الرسل.

ويعترف الإسلام بالرسل الذين ورد ذكرهم فى التوراة باسم الأنبياء المرسلين أو الدرجة الأولى وهم على النحو التالى : آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى المسيح. وأضافوا اليهم من القصص الجاهلى أسماء ثلاثة أى شعيب وهود وصالح. ويقولون أن محمدا خاتم الأنبياء.

لا يستفاد من القرآن على أى وجه من الوجوه أن محمدا يعتبر نفسه فى منزلة أعلى من الرسل السابقين ويقر محمد بابن الأنبياء السابقين وبخاصة إبراهيم وموسى وعيسى هم اسلافه، ولكن المسلمين فىم بعد يعظمون ويجلون محمد كأعظم الرسل ويعتبرون إحترامه وتعظيمه احتراماً للرسل الآخرين.

أخذت أسماء بعض الرسل الآخرين من التوراة؛ من العهد العتيق (القديم) لوط وأيوب وهارون وداود وسليمان والياس، واسحق ويعقوب ويونس وغيره. كما أخذ من العهد الجديد : زكريا ويحيى المعمدان، ومريم العذراء. بعض هؤلاء الأنبياء التى وردت أسماؤهم فى القصص الإسلامى مذكورة فى الثورات بصورة واحدة: مثل ذو الكفل باخنوخ وخضر مع الياس (خضر الياس) وأصناف الإسلام اسم الاسكندر المقدونى إلى قائمة أسماء الأنبياء العاديين (نبى) (الاسكندر ذو القرنين) وكذلك جرجيس المسكين وذكروا فى النهاية وجود ٣١٣ ثلاثمائة وثلاث عشرة نبيا وروسولا وما يقرب من ١٢٤ مائة وأربعة وعشرون نبيا أو رسولا عاديا. ويعتبر محمد (ص) آخر وأعظم الأنبياء والرسل وخاتم النبيين. لا يمكن أن يكون هناك نبى بعده. لم يدع محمد الاتيان بالمعجزات مع أنه لم ينكر ظهور المعجزات من قبل الأنبياء السابقين وبخاصة عيسى. ولكن المسلمين فيما بعد تحدثوا عن معجزات لمحمد (ص) فى روايات تالية وذكر أسماء انبياء العهد القديم فى القرآن أكثره مبنى على أساس ما ورد فى التلمود والمدراشا وأقله مبنى على التوراة. ولهذا هناك فرق بين ما ورد فى القرآن وما ورد فى روايات اليهود من

بعض النواحي. على سبيل المثال [ورد فى القرآن] أن ابرهيم أتى إلى الجزيرة العربية وبنى الكعبة البيت الحرام وأنه خلف ابنه إسماعيل خليفته المباشر وهو ابن السيدة (هاجر) . وإسماعيل طبقا لهذه الروايات القديمة أبو العرب. فيما يتعلق بـ عيسى المسيح (الاسم مأخوذ من "مشاخ" العبرية والتي تترافف الكلمة اليونانية "خريستوس" (أى الشخص الذى مسحوا على وجهه بالزيت المقدس تبركا) يتحدث القرآن عنه أكثر من حديثه عن الأنبياء الآخرين وبعض ما هو مذكور من سوانج فى القرآن يتطابق مع ما ورد فى الإنجيل عن طفوله المسيح ومن المحتمل أنه ليس منقولا عنه نقلا مباشراً.

من ناحية محمد (ص) فإن عيسى ابن مريم وأنه عبدالله، وواحد من ستة من الأنبياء المرسلين. كما يقر القرآن من ناحية أخرى بعذرية مريم وولادتها للمسيح وفى النهاية فإنه يعيد . جميع ما أورده الإنجيل تقريبا.. وحسبما ورد فى القرآن فإن حمل مريم لنطفة عيسى فى رحمها إنما تنتج عن كلمة "كن" من الله.. يقول القرآن "إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه"<sup>(١)</sup> وقصة زكريا ويحيى المعمدان تتطابق مع ما ورد فى رواية الإنجيل.

ليس فى القرآن قصة صلب المسيح كما وردت فى الإنجيل ولكن القرآن يقول بدلا عن ذلك : إن اليهود كافرا يريدون قتله ولم يقتلوه فقد انجاه الله وصلبوا شخصا آخر شبيها به.

أثارت هذه القصة فيما بعد تفسيرات وتأويلات كثير لعلماء الدين المسلمين.

فهناك رواية تقول أن الذى صلب بدلا من المسيح هو "سيمون سيرناكى". يقر القرآن بعروج عيسى وينسب له العديد من المعجزات التى لم ترد فى الأناجيل

---

(١) القرآن سورة ٤ - آية ١٧١.

ولكنها موجودة فى "انجيل (منحول) عن طفولة المسيح"، من بين تلك المعجزات، نطق عيسى بعد ولادته مباشرة وأنه ينفخ فى الطين فيكون طيرا ويهبه الروح الحياه الخ...

وكما ورد فى القرآن فإن عيسى قد بشر برسالة محمد (ص) ونبوته: وإذ قال عيسى بن مريم يابنى إسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوراه ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد "قلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين"<sup>(١)</sup>.

هذا القول فى القرآن مبنى على ما جاء فى انجيل يوحنا<sup>(٢)</sup>. ورد فى هذا الانجيل أن عيسى (عليه السلام) وعد المؤمنين به أنه سيأتهم "باراكت" أى "الفارقليط" (ضده) أى المواسى أو (المعزى).

اعتقد المسلمون أن هذه الجملة قد حرفت بدلا من كلمة (بريكت) التى تعنى باللغة اليونانية أحمد ومحمد (ص) العربية.

ونظرا لأن عيسى قد مدح فى القرآن وأن القرآن قد ذكر مجيئه باسم باراكت أو المواسى، فإن محمدا (ص) هو بريكت.

نجم عن هذا أن المسيحيين، بعد أن فتح العرب سوريا (الشام) ومصر، وأفريقيا الشمالية وأسبانيا بصفة خاصة. قد دخلوا الإسلام طواعية واختبارا. وبخاصة وأن الانتصارات العسكرية التى حدثت خلال القرنين الأول والثانى الهجريين كانت قد رسخت فى أذهان المعاصرين الفكرة القائلة بأن الله ذاته هو

---

(١) أحمد هو نفس معنى محمد، من الجذر "حمد" أى مدح اثنى على وعلى هذا المعنى فإن معنى أحمد أى الممدوح و"محمد"

(٢) انجيل يوحنا باب ١٦، ٧.



حامى العرب (المهاجمين) وناصرهم.

وتقترب التعاليم الإسلامية الخاصة بالأنبياء مع أصل الوحي الإلهي الذي يصل إلى الأقوام عبر الرسل والأنبياء.

فقد ورد في القرآن مثلاً، أن الله قد أنزل من لديه صحفا وكتباً على إبراهيم وموسى ودواد وعيسى : أخذ موسى التوراة وأخذ داود الزبور وعيسى الأنجيل. ولكن طبقاً لما أورده القرآن فإن الكتب السماوية التي أرسلها الله إلى اليهود والنصارى قد حُرِفت فيما بعد بأيديهم. ولم تبق على صورتها الأصلية. المسلمون يعتقدون أنه بالإضافة إلى هذه الكتب الأولية هناك كتب عشرة انزلت على آدم وخمسون كتاباً على شِيث وثلاثون كتاباً على إدريس (تتبره التوراه "أخنوخ") وعشرة كتب على إبراهيم. مما يجعل مجموع الكتب المقدسة المنزلة أربعة ومائة كتاباً ١٠٤ كتاباً.

وفقاً للتعاليم الإسلامية فإن هذه الكتب المنزلة جميعاً، تختلف عن القرآن فقط من حيث الشكل والصورة واللغة والترتيب والتنظيم. وأنها هي ذاتها متحدة مع القرآن متطابقة معه من حيث المحتوى والمضمون، ويستدل من هذا أن "كلام الله" أى القرآن موجود منذ الأزل وأن مضمونه كان يبلغ إلى الناس في الأزمنة المختلفة عبر الأنبياء. لهذا ظهر بعد ذلك القول بأن القرآن المنزل لم يكن مخلوقاً<sup>(١)</sup>. من ناحية أخرى إذا كان الكلام الذي نزل على إبراهيم وموسى ودواد والمسيح لا يتفاوت من حيث المضمون مع ما ورد في القرآن فإنه يمكن الاستنتاج بأن الإسلام لم يكن ديناً جديداً وأنه هو الدين الحقيقي والأزلى القائم على الوحدانية التي كان يبلغ بها الأنبياء المرسلون منذ العصور القديمة.

---

(١) ارجع إلى الفصل الثالث والثامن من هذا الكتاب.

أخذ المسلمون قصة المسيح الدجال (أو ضد المسيح) من المسيحيين. ولا بد أن يطهر الدجال قبل نهاية الدنيا وأن يعمل خادماً لابليس وأنه عدو لله ولعباد الله. وطبقاً للروايات الإسلامية فإن الدجال مسجون ومقيد في صخرة على شاطئ البحر يقدم له الشياطين الغذاء<sup>(١)</sup>.

وأنه سيظهر في وقت يقوم فيه باجوج ومأجوج (وهم من القبائل الوحشية الصحراوية والتي ورد اسمهم في التوراة ويعشيون في أعماق آسيا) بتخريب وتدمير جدار كان قد بناه الاسكندر المقدوني لوقف عدوانهم.

وفي روايات مختلفة فإن الدجال سيظهر في الكوفة أو في منطقة يهودية في أصفهان<sup>(٢)</sup> أو في خراسان وأنه سيبسط سلطانه على العالم كله وسيصيب جميع المسلمين بالإيذاء بصورة وحشية، وسيهدم جميع دور العبادة ولكن مدة حكمه لن تطول أكثر من أربعين يوماً، حيث يظهر المهدي ويقضى عليه ويقتله.

وسيرسل المهدي من قبل الله وسيجدد في الدين (كانوا يعتقدون في البداية أن المهدي هو المسيح. ولكنهم قالوا فيما بعد أنه شخص آخر) عندئذ سيظهر المسيح للمرة الثانية حينئذ يبعث الموتى جميعاً وتقوم القيامة الكبرى وتقوم المحكمة المهيبة للبشر جميعاً للأحياء ولمن كان ميتاً. يفتح المسيح المحكمة ليعلن على الفور أنه لم يقل عن نفسه مطلقاً أنه هو الله وأن المسيحيين قد حرفوا تعاليمه وأقواله. عندئذ ينهض جميع الخلائق الأحياء والأموات ويقف الجميع من المسلمين والكفار في حضرة المحكمة الإلهية. حيث يعرض كتب الأعمال الخيرة والسيئة للبشر جميعاً باستثناء الأنبياء والشهداء. ويوزن كتاب أعمالهم فمنهم من نقلت موازينه ويدخل

---

(١) يبدو أن هذا القول انعكاس لأسطورة يونانية.

(٢) ذكرها الاصطخرى في كتابه "المسالك والممالك" باسم "جهود ستان" أي أرض اليهود. فكله جهود في الفارسية تعني اليهود.

الجنة ومنهم من خفت موازينه فيسقط في النار.

نعتقد كما يعتقد المسيحيون أن مكوث الموتى في النار أو في الجنة (برزخ) مؤقت وأن مصيرهم النهائي يتحدد يوم القيامة.

لا يختلف رأى الإسلام في النار من حيث الماهية عن رأى الزرادشتيين واليهود والمسيحيين كما انعكست في فكر هذه الأديان أيضا المعتقدات «اليونانية القديمة والآشورية (في قصة عشتار).

أخذ المسلمون مسمى النار من اليهود، كما أخذت كلمة "جهنم" gehinnom العبرية معنى "سهل هنم" وهو سهل قريب من القدس، وكلمة "جهين" من الأنجيل. ويصورون النار على أنها تتكون من سبع طبقات ولها سبعة أبواب. خصصت كل طبقة منها لجماعة معينة من العصاة. تشكل كل طبقة من طبقات جهنم مكانا واسعا وكبيرا وأعلى، جهنم قنطرة رقيقة أحد من الشعرة، يعرف باسم الصراط. على جميع الموتى عبور هذا الصراط يعبره الناجون والصالحون ببسر وحرية حيث يتسع لهم الصراط ويحتمل أن تكون كلمة صراط مأخوذة من الكلمة اللاتينية stratum صتراتوم التي تؤدي نفس المعنى) أما الأثمنون فإنهم يسقطون في الخلاء اللانهائي . طرق عذاب جهنم متنوعة، ومتباينة لجماعات المذنبين المختلفة ولكن النار تلعب الدور الرئيسي في أنواع العذاب المختلفة.

لم يحدد القرآن بصورة قاطعة هل عذاب جهنم أبدى أم لا؟ اعتقد كثير من المسلمين فيما بعد أن عذاب جهنم لن يكون أبديا بالنسبة للمسلمين. وتكون رأى أو اعتقاد بالنسبة للبرزخ أو الأعراف. قد نفى الأشعرى أن يكون عذاب جهنم أبديا ويستند فيما يراه على حديث نبوى "إن الله سيخرج الناس من نار جهنم بعد أن يحترقوا ويتفحموا".

وقد انتشر هذا الرأى النابل بعدم أبدية عذاب نار جهنم فى الفكر الإسلامى فيما بعد (من المؤكد أن هذا بالنسبة للمسلمين).

ورأى المسلمين فى الجنة معتقد ثابت وأصيل (أخذ المسلمون كلمة الفردوس من الإيرانيين عبر اليونانيين. والمؤمنين الغلمان المغلدين الولدان الذين يخدمون المؤمنين والهور العين فى الجنة). من ذلك موضوع شباب الجنة أو الغلمان الذين يخدمون المؤمنين والهور العين بيض الوجوه (والهور تعنى حور العين).

نفى ردوزى رأى المستشرق G.sale<sup>(١)</sup> الذى يقول بأن موضوع الهور العين مأخوذ من الزرادشتيين. يعتبر المؤلفون المسلمين بأن الجنة حديقة غناء يحفها الظل الظليل، ثمارها كثيرة وقطوفها وبها دابنة أنهار وعيون وبها نخل ورماني.

ولكن يجب القول أن الحديث عن الهور العين فى الجنة الذى ورد فى بداية نزول القرآن أى فى السور المكية ثم فى السور المدنية قد احترز عن ذكر أسمائهم. ولكن الحديث عن الحسان فى الجنة قد أسر قلوب جماعات المسلمين وظل حيا فى أخلاقهم فيما بعد.

تحدث القرآن بوضوح عن أن الجنة للرجال وللنساء على حد سواء وأن أهل الجنة يعيشون مع أزواج مطهرة. ولكن القرآن لم يبشر المؤمنين بالقرب من الله أو رؤيته مباشرة.

ويعتبر المسلمون النار والجنة وهور الجنة أمرا ماديا أى أنهم يقولون بالجانب المادى والحسى لها. وللمسلمين فى عصرنا هذا نفس الرؤية فى هذا الموضوع ولكن عددا من المشرعين الحكماء والمدققين وبخاصة الصوفية اجتهدوا

---

(١) G.Sale "The karan, p.134

فى النظر إلى مناظر الجنة الحسنة بصورة إبحائفة. إذ قالوا إن للجنة صورتين : أحدهما حسنة ومادية للطبائع الوضيفة؁ والأخرى روحانية للأرواح السامية النقية.

أحد الأصول الثابتة الإسلامية فى العصور الأولى القول "بالتقدير" كما ورد فى القرآن وبناءً على هذا الأصل فإن الله قد خلق الخلق بأفكارهم وأعمالهم الخيرة والشريرة فقد قدر أصلاً النجاة والفلاح لجماعة والسقوط والهلاك لجماعة أخرى "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله.. ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون" (١).

ولكنه فى نفس الوقت يهدد العصاة ومن لا إيمان لهم بالعذاب الأبدى وأنهم فى جهنم خالدون. والقضاء الذى يبدو فى هذا الموقف (أى الذى يعنى وأنكار حرية الإنسان من ناحية مسؤوليته عن أعماله وإيمانه فى نفس الوقت) قد أمكن فهمه فيما بعد.

ومنذ ذلك الوقت فإن أصل التقدير قد سبب بحوثاً ودعوات كبيرة فى الإسلام ولكن هذا الأصل فى عصر محمد (ص) وخلفائه الأوائل كان سلاحاً مناسباً لبناء الدولة الإسلامية الوليدة.

وطبقاً لهذا الأصل فإن رسالة محمد (ص) ونبوته وسلطته ومنزلته السياسية فى المدينة ثم فى سائر أنحاء الجزيرة العربية واستقرار حكومة خلفائه من بعده قد حددت وقدرت منذ الأزل. انتهى هذا الأصل إلى القول بالقدر (القدرية) كان الإيمان بالقدر خلال الفتوحات كان دافعاً ومحركاً لشجاعة وقوة المجاهدين (أى المجاهدين فى سبيل الدين). لقد حدد الله من قبل لحظة موت كل شخص منذ الأزل. ولا ينبغي أن لا يخيف أى خطر المجاهدين فى المعركة؁ فما هو مقدر سيقع فى لحظته المقدر.

---

(١) سورة يونس آية ١٠٠.

إلا أن نتحدث عن التشريعات والمناسك الدينية والفرائض الأخلاقية للإسلام وكما قلنا من قبل فقد احتلت هذه المناسك ذات الصبغة الدينية في بداية الدعوة الإسلامية مقاما ساميا قبل مبادئ الشريعة وأصولها الثابتة.

ذلك أن أركان الإسلام الخمسة يحتل التوحيد والإيمان بنبوة محمد ورسالته الركن الأول وهو مرتبط بالأصل الثابت للشريعة "كما تيك" (الذى لا يتغير). والأركان الأربعة الأخرى التى سنتحدث عنها تشتمل على رسوم التشريعات والقواعد الأخلاقية وهى (الصلاة، الصوم الزكاة والحج).

الركن الثانى للإسلام هو الصلاة التى يجب أن تؤدى طبقا لقواعد محددة فى ساعات محددة من الليل والنهار وأن تؤدى فى المسجد كلما كان ذلك ممكنا. يمكن أن تؤدى الصلاة فى المنازل وفى الخلاء أيضاً. تقتزن الصلاة بحركات خاصة (رفع الأيدي - الركوع، السجود وغير ذلك). وتتربط كل حركة فى الصلاة بأداء كلمات وتسمى "ركعة" والصلاة تتراوح ما بين ركعتين وأربع ركعات حسب الوقت من الليل والنهار وأن تكون الصلاة نحو الكعبة المقدسة فى مكة (أى القبلة).

وترتيبات أداء الصلاة على هذا النحو : أن يكون للشخص المسلم "سجادة أو فرش تؤدى عليها الصلاة وأن يفرشها.. فى المسجد أو المنزل أو فى الهواء الطلق بشرط أن يكون طاهرا أى ليس نجسا فالصلاة وفرش السجادة والصلاة ممنوعة فى المسلخ وبورات المياه وغير ذلك ممنوع.

يقف المسلم على السجادة وينوى الصلاة أما بصوت عال أو فى نيته بأنه سيؤدى التى ينتو بها أداء لفرض الله ثم يؤدى المسلم الصلاة حسب الطريقة التى أقرها الإسلام.

وكانت الصلوات تؤدى فى البداية ثلاث مرات فى اليوم واللييلة وهذه النقطة واردة فى القرآن. ولكن الأمر استقر فيما بعد على قاعدة كلية بأن يؤدى الصلاة

خمس مرات في اليوم. هذه الصلوات الخمس في اليوم واللييلة عبارة عن: صلاة الصبح أى قبل شروق الشمس ركعتان، ٢- صلاة الظهر (منتصف اليوم): ٤ ركعات . ٣- الصلاة الأخرى (أى صلاة العصر) قبل قدوم الظلام، فى الفترة الممتدة من منتصف اليوم وغروب الشمس ٤ ركعات. ٤- صلاة المغرب (أى بعد غروب الشمس ٣ ركعات. ٥- صلاة العشاء (أى صلاة الليل. صلاة ما قبل النوم والتي تكون غالباً بعد صلاة المغرب بساعتين وهى ٤ أربع ركعات.

ينادى المؤذن للصلاة فى المسجد وقت كل صلاة، ثم يعلن المؤذن دون تأخير إقامة الصلاة. وكلمات الإقامة هى نفس كلمات الأذان.

أهل السنة يعلنون قيامة الصلاة مرة واحدة (باستثناء الأحناف) ولكن الشيعة يؤدونها مرتين.

توصى الكتب الدينية المؤمنين بأن كل شخص يريد أداء الصلاة فى المنزل أو فى الخلاء وليس فى المسجد أن يؤدى دعاء الإقامة فى بيته أو فى الهواء الطلق إذا لم يصل فى المسجد ورفع الأذان للصلاة والأقامة واجبة قبل كل قيام أية صلاة وكذلك قبل صلاة الجمعة فى المسجد الجامع.

يجب على المسلم أن يؤدى فرائض الوضوء والاغتسال قبل الصلاة . وهناك نوعان من الاغتسال والوضوء :

١- الوضوء وهو اغتسال جزئى قاصر على غسل الوجه واليدين حتى المرفقين والرجلين حتى الكعبين وأن يكون ذلك قبل كل صلاة.

٢- الغسل أى غسل البدن كاملاً وذلك للطهارة من الجنابة ويجب أن تصاحب النية الوضوء أو الاغتسال وأن يكون أداء ذلك من أجل الله (وليس من أجل أى شئ آخر).

ومفهوم النجاسة فى الإسلام تم توضيحه بدقة فى التعاليم الإسلامية . النجاسة

مفهوم يختلف عن عدم الطهارة الجسمانية ويجب أن يستفاد من الماء الجارى فى الاغتسال والوضوء. وكان بكل مسجد حياط أو صحن للوضوء به ماء جار أو نافورة مياه. فإذا لم يوجد الماء يجوز التيمم من صعيد طيب أو رمال أو تراب. وتؤدى صلاة الجمعة فى أيام الجمع فى المسجد وعلى المسلمين جميعا حضورها وأداءها وتؤدى صلاة الجمعة فى مسجد مخصص لأداء هذه الصلاة ويسمى المسجد الجامع، حيث يلقى الإمام خطبة الجمعة من فوق المنبر حيث تتم الدعوة للحاكم الإسلامى ولجماعة المسلمين وتقترن الخطبة بالمواعظ.

ولا يمكن أداء صلاة الجمعة حسب الفقه الحنفى إذا كان عدد المصلين أقل من أربعين مصليا [٤٠]. كانت النساء سابقا يؤدين صلاة الجمعة فى المسجد (ومن المؤكد أنهن كن يؤدين الصلاة فى موقع خاص فى المسجد أو من وراء ساتر وقد غطّين رعوسهن ولا يزال هذا الوضع ساريا فى إيران حيث المذهب الشيعى. ولكن النساء من أهل السنة فى آسيا الوسطى لا يحضرن إلى المسجد أثناء الصلاة ويؤدين الصلاة فى المنازل. يوم الجمعة عند المسلمين يوم لأداء صلاة الجمعة أو صلاة الجماعة فقط وليس يوم عيد وراحة (بخلاف السبت عند اليهود والأحد عند المسيحيين) فالمسلمون يفتحون متاجرهم وأعمالهم بعد أداء الصلاة من يوم الجمعة ويقومون بأعمالهم اليومية المعتادة.

ويعترف الإسلام رسمياً بالإضافة إلى الصلوات المذكورة بالأدعية القلبية والمناجاة وتؤدى تلك المناجاة فى أى وقت ليلا ونهارا (ويرجح الليل).

تقترب هذه الأدعية عن الصلوات المفروضة بأنها يمكن أن تؤدى بأية لغة أو بكل بيان. وتأدية هذه الأدعية مستحبة وليست واجبة.

الركن الثالث من الإسلام هو الصوم الذى يجب أن يؤديه المسلمون فى شهر رمضان لمدة ثلاثين يوما، ويختلف عن صيام المسيحيين. فالصوم عند المسلمين لا



يعنى الامتناع عن فلان أو هذا النوع من الطعام بل هو أعم من ذلك فهو يعنى الامتناع التام عن كل أنواع الطعام والشراب والامتناع عن كل اللذات والشهوات منذ الفجر وحتى الليل أى منذ أن ينبين الخيط الابيض من الخيط الأسود من الفجر وفى مقابل ذلك أحل للمسلم فى الليل كل ما حرم عليه بالنهار، فيستطيع أن يتناول أى نوع من الغذاء. ويجب مراعاة ذلك طوال شهر رمضان.

أمر القرآن بهذا الصوم فإن كان الصائم مريضاً أو على سفر، فعدة من أيام أخر يجب على المسلم أداءها، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين عن كل يوم لم يصمه وإطعام فقراء. النساء الحوامل والرضع والأطفال الذين لم يبلغوا الحلم يعفون من أداء الصوم. كما يستطيع المرضى والعجزة والمسنون من الرجال والنساء أن يقدموا الصدقات للفقراء تعويضاً عن الصوم ولكن كثيراً من المسنين وحتى الصغار يؤدون فريضة الصوم.

من الممكن أن أداء هذا ليس صعباً على الأغنياء الموسرين لأنهم يستطيعون أن تناول الطعام أثناء الليل مرتين وأن يستريحوا أثناء النهار وأن يشغلوا وقتهم بقراءة القرآن فى المنزل أو فى المسجد وينامون. ولكن رمضان بالنسبة للحرفيين والمزارعين والفقراء والعبيد والمرتقة لأعمال الزراعة والخدم وبخاصة إذا كان رمضان قد تصادف مع فصل الصيف. من المؤكد أن رمضان يكون شديد الصعوبة لأن الحرارة فى أيام الصيف تتراوح ما بين ٣٠ وأربعين درجة فى الظل ويجب عليهم الصيام مع العطش الشديد دون تناول قطرة ماء.

ينتهى شهر رمضان بعيد الفطر أى الأول من شوال والأيام التالية له حيث تقام الاحتفالات مصحوبة بمظاهر العظمة وببشريات ورسوم كثيرة فى المساجد والمنازل.

وفى الإسلام هناك صيام واجب وصوم مستحب فى كل وقت من العام.

الركن الرابع من الإسلام هو الزكاة أو الصدقة الإجبارية، وقد حددها القرآن للمسلمين، كما كان المسلمون فى بادئ الأمر يعدون الزكاة صدقة يجب على الجماعة الإسلامية أن تقسمها بين الفقراء والأرامل والنساء اللاتى فقدن المأوى واليتامى والمساكين والعجزة. ولكن منذ ذلك الوقت الذى تأسست فيه الجماعة الإسلامية فى المدينة (لم يكن مفهوم الجماعة الدينية والدولة أى القدرة والسلطة الدينية والمادة قد تحددت) فإن الأموال التى كانت تجمع من المسلمين كزكاة كانت توضع فى يد الدولة العربية الإسلامية.

ولم يمض وقت طويل حتى قامت الدولة الأموية (أى زمن الخلفاء الأمويين ٦٦١-٧٥٠هـ، ٤١هـ - ١٣٢هـ) وتبدلت إلى دولة غير دينية قامت تلك الدولة بصرف جزء يسير من أموال الزكاة فى مصاريفها من الأمور الخيرية ومساعدة الفقراء وصرفت الجزء الأكبر فى سد احتياجات الدولة.

وبهذه الطريقة فإن الزكاة التى كانت صدقة إجبارية تؤخذ من المسلمين تبدلت إلى نوع من الضرائب.

خصائص الزكاة عبارة عن : يدفع المسلمون البالغون فقط الزكاة ، ولا يمكن أن يؤدى لأى من أتباع الديانات الأخرى.

وتقدر عائدات العقار والتجارة والصناعة بمقدار ٤٠/١ أى ٢,٥ فى المائة وتقدر عائدات تربية المواشى والحيوانات والصيد بمقدار لا يتجاوز ١٢% فى المائة. وفى إيران فى الأزمنة المتأخرة من القرون الوسطى (أى منذ القرن الثالث عشر الميلادى) فرضت ضرائب باهظة بدلاً من الزكاة مثل ضريبة "التعغا" (وهى كلمة مغولية) وهى ضرائب فرضت على التجارة والصناعة وضرائب على المواشى والصيد وغير ذلك.

أجاز الإسلام بجانب الصلاة والصوم المفروضة صلاة وصوما تطوعيا واعتبرها الإسلام مستحبة ويوصى بها. كما أوصى الإسلام بموازاة الزكاة الإجبارية بالصدقة المستحبة والتطوعية. ويعتبر المسلمون المؤمنون هذه الصدقة مفيدة في تطهير الروح ونجاتها، ويؤدونها غالبا يؤديها المسلم أما وحده للفقراء وبخاصة الدروايش أو يؤديها الاقطاعيون والتجار والموسرون بصفة عامة، ويخصصون الأموال والأرض وغيرها كأوقاف للمساجد والمدارس والمؤسسات الخيرية كالمستشفيات والملاجئ ودور الأيتام وبيوت ونزل المسافرين وغيرها ويعتقدون أن مثل هذا الفرغ من الصدقات والإعانات من الممكن أن تكفر عن ذنوبهم وتتجهم من عذاب جهنم.

الركن الخامس هو "الحج" بالعبرية Hag أى زيارة مكة المكرمة والكعبة. والحج واجب مرة واحدة فى العمر، لكن للقادرين ومن استطاع إليه سبيلا، أى الأثرياء والأشخاص البالغين. والحج ليس فرضا على الفقراء والعجزة والنساء والعبيد وبصورة عامة على الأشخاص الذين لا يستطيعون الاتفاق على أنفسهم ، ومع هذا فإن كثيراً من الفقراء والنساء يؤدون مراسم الحج.

ويتم الحج فى عيد الأضحى، وعيد الأضحى أحد عيدين اثنين كبيرين فى الإسلام. هذا العيد مرتبط بقصة بناء حرم الكعبة على يد النبی ابرهيم عليه السلام ووضع جبريل الحجر الأسود. وهناك أماكن مقدسة متنوعة على مقربة من مكة (عرفات، بئر زمزم، المزدلفة، منى وغيرها) وترتبط مراسم الحج بحماسة ابرهيم وابنه إسماعيل.

ولكن ثبت الآن أن بعض مراسم الحج يشبه المراسم التى كان يؤديها العرب قبل الإسلام إبان العصر الجاهلى الذى نسى معناه البدوى فى عصر محمد (ص).

والإسلام قد حافظ على الكعبة والحجر الأسود وابقى عليهما فيجب أن يكون

لذلك تفسير ينطبق وروح الإسلام بهذه الطريقة تبذلت الكعبة القديمة وأضحت معبدا لله الواحد.

ومعروف في الإسلام أن آدم (عليه السلام) هو الذي بناها وأن إبراهيم هو الذي جدها وأعاد بناءها، ليحتلها بعد ذلك عبدة الأصنام التي طهرها محمد (ص) في نهاية الأمر من الدنس والشرك.

يتم الاحتفال بعيد الأضحى في العاشر من الشهر الثاني عشر من الهجرة أي شهر ذي الحجة وللمسلمين فقط الحق في الاحتفال بهذا العيد بل أن السفر إلى مكة والمدينة والإقامة فيهما قاصر على المسلمين وحق من حقوقهم فقط.

ولكن عددا من الأوروبيين استطاع في القرن التاسع عشر أن يدخل إلى مكة في صورة مسلمين (أول شخص أوروبي ألماني كان بوركهارت وقد وطئت قدمه مكة عام ١٨١٤م) وقد استطاعوا السفر إلى مكة كمسلمين وكان من بينهم "سنوك هور كرونيه، المستشرق الهولندي الذي استطاع أن يقدم أفضل وأحسن شرح تناول فيه وصف مكة.

ومناسك الحج حافظت الكعبة على طابعها البدوي البسيط، ولكن عبد الله بن الزبير قام بعمل غير موفق وأراد تجديد بناء الكعبة وأدان معاصروه ما قام به وأدانوه كبذعة آثمة ولم يجرؤ أي شخص بعد ذلك على تغيير الكعبة أو تبديل بنائها الذي يقوم وسط صحن مربع مستطيلي ولم يرد أن شخص أن يغير هذا البناء إلى بناء مجلل وأكثر عظمة.

ومما هو جدير بالذكر أن الطراز المعماري للكعبة لم يتأسى به المسلمون في بناء المساجد أو يقلدونه.

من عادة المسلمين أن نتوجه قوافل الحج من كل ناحية ونتوجه صوب مكة

يستمر ذلك حتى اليوم السابع من شهر ذى الحجة، ويتجهون قبل الذهاب إلى المدينة حيث قبر الرسول وأحيانا يتجهون إلى بيت المقدس لزيارة مسجد قبة الصخرة حيث يعرج محمد ترافقه الملائكة (إلى السماء).

والحاج الذى تطأ قدمه الميقات [وهى أماكن مخصوصة] فى الأرض المقدسة من شبه الجزيرة العربية يرتدى ثياباً خاصاً تسمى ملابس الأحرام. والإحرام ثياب مكونه من قطعتين من القماش البسيط، القطعة الأولى تربط بحزام فى وسط الحاج والثانية قطعة قماش أخرى يضعه الحاج على كتفه ويمضى على هذا النحو برأسه عارية (حاصر رأى إلى مكة، والمراسم التالية جزء من تشریفات زيارة الكعبة : زيارة وادى منى، الوقوف بعرفات (١٢ ميلاً من مكة) حيث يلقي أمام مكة المواعظ (٩ ذى الحجة)، السعى من المزدلفة إلى منى (جريا) ورمى الجمرات على الشيطان فى أماكن ثلاثة ثم تقديم الذبائح فى منى [حمل أو ثور أو خروف أو ماعز] تنبح هذه الذبيحة فى صباح العاشر من شهر ذى الحجة لا فى منى وحدها بل وفى جميع أقطار العالم الإسلامى. والمناسك (والمراسم) النهائية لفريضة الحج عبارة عن الطواف سبع مرات حول الكعبة وتقبيل الحجر الأسود ثم يتجه الحجاج بعد ذلك إلى مقام ابراهيم حيث يؤدون الصلاة فيه. ويشربون الماء من بئر زمزم، وبعد ذلك يسعون بين الصفا والمروة (تبتى الصفا والمروة) وتنتهى مراسم الحج بزيارة الكعبة فى الثانى عشر من شهر ذى الحجة ويعود الحاج بعد ذلك إلى بلده - ليحرز بعد ذلك لقباً محترماً وهو لقب "حاج" حاجى.

وفى مقابل الحج الأكبر، هناك الحج الأصغر ويعرف باسم "العمرة" وهى عبارة عن زيارة مكة فى تواريخ غير تاريخ عيد الأضحى. وفى العمرة تؤدى جميع مراسم الحج الأكبر باستثناء نحر الذبائح والعمرة ثواب ويعد عملاً مستحباً ولكنها من حيث الثواب لا تعادل الحج الأكبر (شأنها شأن زيارة المدينة) أوجب الإسلام على المسلم واجبا دينيا آخر رغم أنه لا يعد من أصول الدين وأركانہ

الخمسـة ولكنـه يجـعل مكانـته لـيست قـليلة الأهمـية فـى التـاريخ الإـسلامى. هـذا الواجـب هو "الجـهاد فـى سبـيل الدـين" أو الغـزو.

نجد أساس (نطفة) هـذا الموضـوع فـى القرآن فـى السور المـدنية. ظـهـرت فـكرة الجـهاد فـى مراحـل الفـتوحـات العربـية (تقريبـاً ٦٣٢ حـتى ٧٥١م/ من ١١ حـتى ١٣٤هــ واحـتلت أهمـية جـديـدة وأصـبحت آلهـ وعـدة سياسـات الفـتوحـات للخلفاء ودافعـها.

ومع أن رغبة الخلفاء فى التوسع ثم ما نجم عن ذلك من حروب وما تبـعها من حروب بين الدول الإسلامية وبين الدول غير الإسلامية مما أصابها فى تخريب فإن تلك الحروب كانت لها دوافعها الاقتصادية والسياسية وأن الدين قد لعب دوراً تالياً (ثانوياً) هامشياً ومع هـذا فإن أصل الجهاد قد قننه علماء الشريعة الإسلامية تدريجياً وطبقوه فى الحروب المذكورة.

طبقاً لهذا الأصل فقد قسم العالم إلى منطقتين : "دار الإسلام" أو "دار الدين" ودار الحرب أطلق مصطلح "دار الإسلام" على كل دولة يحكمها حكومة إسلامية وتدار وفقاً للشريعة الإسلامية (حتى ولو لم يكن أكثر سكانها من المسلمين).

فى البداية كانت حدود "دار الإسلام" هى الحدود النهائية لدولة الخلافة حيث تفرض سيطرتها ثم أطلق بعد ذلك على سائر الدولة الإسلامية.

أما "دار الحرب" فهى جميع الأقطار التى تضم مواطنين غير مسلمين (كفار) أو يكون سكانها من المسلمين ويحكمها حكام كافرون<sup>(١)</sup>.

---

(١) فى رأى كثير من الشرعيين الإسلاميين وبخاصة فى عصرنا الحديث والمعاصر فإنه لا يمكن إطلاق مصطلح "دار الحرب" على البلاد الإسلامية التى احتلها الكفار (لأن أسلوب الحكومة غير الإسلامية لتلك البلاد أمر غير عادى، ولكن إذا حدثت ولم تكن هناك مقاومة للمحتل فيمكن إطلاق ذلك.

وهناك بعض المشرعين الإسلاميين يضيفون تقسيماً آخر فيطلقون مصطلح "دار الصلح" على بعض البلاد. وهى بلاد غير إسلامية، تدار بأيدي حكومات غير إسلامية، ويعتبرونها أراض تابعة تؤدي الخراج للدولة الإسلامية.

فى القرون الوسطى كان مثال ذلك جورجيا وبلاد النوبة فهى من وجهة النظر الإسلامية فى حالة حرب مستمرة مع دول غير إسلامية أى (دار الحرب) ويمكن عقد هدنة مؤقتة معها لمدة عشر سنوات<sup>(١)</sup>.

يحدد الفقه الإسلامى أنواعاً مختلفة من الكفار، الأول بمعنى "غير الشاكرين وغير المقرين بالحق" أى غير الشاكرين لعطاء الله ونزول الوحي. ولكن هذا المصطلح أصبح يعنى "عديم الإيمان وغير المسلم وغير المؤمن" يعامل الفقهاء المسلمون "أهل الكتاب، معاملة رفيقة رفيقة بصورة واضحة كثيراً.

أطلق مصطلح أهل الكتاب فى القرآن على اليهود والنصارى والصائبة، لأن كتباً أنزلت عليهم فى أزمان غابرة. والصائبة مصطلح مبهم إلى حد ما. ثم جرت بعد ذلك بحوث حول أى الأشخاص يمكن أن يطلق عليه هذا المصطلح. من الجائز أنهم الحنيفيين أو العارفين (الفنوسيين) أو فرقة الأسانيين (ماندائيان). أو بعبارة أخرى "المغتسلة فى العراق" الذين يتواجدون فى عصرنا هذا أيضاً.

يجيز الفقه الإسلامى اتباع أسلوب التعايش والمعايشة والمدارة. مع أهل الكتاب، بشرط خضوعهم وطاعتهم وأن يعتبروا أنفسهم تابعين للدولة الإسلامية وأن يدفعوا الجزية (ضريبة غير المسلمين).

هذا النوع من الكفار الذين يعيشون فى الأقطار الإسلامية يطلق عليهم "أهل الذمة" يشكلون جماعة خاصة. هم أحرار فى عقيدتهم الشخصية، ولكن ليست لهم

---

(١) يمكن أن تمتد فترة تلك الهدنة.

حقوق سياسية، كما أن حقوقهم المدنية محدودة إلى حد ما، فإن شق غير المسلم هذا عصى الطاعة وتمرد يجب الجهاد ضده. كما يجب مثل ذلك مع الكفار الآخرين، وقد طبق هذا كله وسريعا على الزرادشتيين والهنود (البونيين).

ومن الناحية النظرية فإن أهل الكتاب فقط يمكن أن يعدون من أهل الذمة، وليسوا المشركين وعبادة الأصنام.

تعبير الشريعة الإسلامية المشاركة في الجهاد أمرا واجبا على المسلمين وبخاصة على القادرين على القتال. وعلى هذا فإن المشاركة في الجهاد ليست إجبارية على الفقراء غير القادرين على إعداد الجياد والسلاح والذين لا يستطيعون كف أيديهم عن السعى على المعاش والعجزة والمرضى والشيوخ والنساء والعبيد.

بحثت المذاهب الفكرية المختلفة للفقهاء الإسلامى الإجابة عن سؤال مفاده هل مفهوم الجهاد يشتمل على كل حرب ضد الكفار؟ (يعتقد أبو حنيفة مؤسس المذهب الحنفى بذلك) أم أن المقصود بالجهاد هو الدفاع حين يهاجم الكفار المسلمين؟ (رأت المذاهب الفقهية الأخرى ذلك ويبدو أن ذلك كان رأى محمد (ص)).

ولكن نظراً لأن أكثر المسلمين السنة في هذه الأيام من أتباع أبى حنيفة فإن مفهوم الجهاد حالياً يشتمل على كل حرب مع الكفار غير المسلمين.

لفت في الفكر الإسلامى عن الجهاد فيما بعد مؤلفات عديدة. إذا حذفنا مواضع الاختلاف فيما بينهما، يمكن تحديد المواضع الأصلية بينها: (الإمام ويرمز به هنا إلى رئيس الجماعة الإسلامية (الدولة الإسلامية) حين يبدأ الحرب ضد الكفار يجب عليه أولاً أن يطلب منهم الدخول في الإسلام. وعليه أن يقوم بهذا العمل مرة واحدة. فمثلاً إذا كانت هناك حرب مع دولة غير إسلامية . البيزنطيون على سبيل المثال منذ القرن السابع حتى القرن التاسع الميلاديين وتلك حرب مستمرة



ومتكررة، فليس على الحاكم أن يرسل فى كل مرة الدعاة لحضهم على الدخول فى الإسلام.

وحين تبدأ الحرب مع الكفار، يكون الاختيار بين حالات ثلاثة. يستطيع الكفار المذكورون الدخول فى الإسلام، ويصبحون فى عداد "أخوة فى الدين" وإذا حدثت بينهم حرب بعد ذلك، عندئذ لن يكن ذلك جهاداً لأن المبدأ الأصلى فى الإسلام يؤكد على المسلمين أن لا يقتلوا بعضهم بعضاً، إلا فى حالة واحدة وهى أن يكون أحد الطرفين على غير حق.

من المؤكد أن سير الأمور لم يكن على هذا النحو من ناحية التنفيذ.

٢- الحالة الثانية : أن يرفض الكفار الدخول فى الإسلام، ويظلوا مستمسكين بدينهم ومع هذا يعتبرون أنفسهم من اتباع الدولة الإسلامية. وأن يعترفوا بعدم المساواة بينهم فى الحقوق ويعتبرون أنفسهم أقل منزلة ويؤدون الجزية خاصة ثم سائر الضرائب المفروضة ويصبحون من أهل الذمة.

أما فى الحالة الثالثة والأخيرة ولم تعد هناك وسيلة أخرى، فعلى (المسلمين) الجهاد ضد الكفار وبدء الحرب ضدهم حتى النهاية.

والقواعد الأصلية للجهاد التى اتفق عليها الفقهاء المسلمون (هناك الكثير من القواعد الجزئية التى أوجدت المذاهب الإسلامية المختلفة حلولاً مختلفة لها) على النحو التالى :

أثناء الجهاد ضد الكفار فى "دار الحرب" يمكن قتل الرجال، ولا يمكن قتل المسنين والأطفال والنساء. ولا يجوز قتل الرهبان الذين تحصنوا فى دور عبادتهم والزهاد. أما إذا كانوا يقضون حياتهم فى صوامع إحدى المدن يجوز قتلهم. ويستطيع جيش الإسلام أن يقتل الرجال الذين لم يقبلوا الخضوع والطاعة من قبل

ولم يعترفوا بهم، على أنهم من أهل الذمة، كما يستطيعون أسرهم، وأسر النساء والأطفال جائز ويكونون جزءاً من الغنائم، وقد أوضحت السورة الثامنة من القرآن موضوع غنائم الحرب وطريقة اقتسامها<sup>(١)</sup>. كان قادة الإسلام يقرأون هذه السورة قبل بدء القتال حتى يبنوا الحمية والنخوة في قلوب المحاربين.

مفهوم الغنائم أو الغنيمة الحربية : هو كل أنواع الأموال المنقولة التي تقع في يد المسلمين أثناء الجهاد. ولكنى استثنى من ذلك الأراضي التي كان يجب أن تؤول مملكتها لجماعة المسلمين، أى أن تكون تابعة للدولة.

وعلى هذا فإن الغنيمة الحربية تتكون من الصيد ومواشى وجياد وأموال مختلفة، وذهب وفضة ومسكوكات، وملابس، منسوجات أو أسرى سواء من الرجا والنساء كانت الغنائم الحربية تقسم على النحو التالى : كان نصيب الفارس فى البداية ثلاثة أضعاف نصيب المشاه وراكب الجمل، لأن ما يملكه العرب من الجياد قبل الإسلام كان قليلا (فى المراحل التالية من الفتوحات وكثر امتلاك العرب للجياد) كان سهم الفارس ضعف سهم المشاه، أى اثنان للفارس وواحد للمشاة.

يجنب قبل التقسيم الخمس من الغنيمة لأخلاف النبى وصحبه واليتامى والفقراء وغيرهم. وكان هذا الخمس عمليا سواء كان عينيا أو نقدا يكون تحت سلطة رئيس الدولة. ويقسم الباقي على النحو الذى سبق ذكره. وكان الأسرى يقسمون كجزء من غنائم الحرب.

حقا كان للإمام من الناحية النظرية، لا أن يقسمهم كجزء من الأسرى، بل له الحق أن يعفو عنهم أو أن يبادلهم مع أسرى المسلمين أو أن يطلق سراحهم دون مقابل. فى البداية فإن الشق الثالث أو الحالة الأخيرة لم تطبق مطلقا وأن حدثت فى

---

(١) سورة الأنفال.

المراحل الأخيرة من العصور الوسطى إلا أنها كانت نادرة.

وطبقا لما كان متبعاً (على الرسم) فإنهم كانوا يعتبرون الأسرى غير المسلمين عبيدا ويقسمونهم بين الجنود، وارتبطت الحالة الأخيرة للجهاد بالمعلم أو الظاهرة التي بقيت مدة طويلة في النظام الإقطاعي لدول الشرق الأوسط والأندلس، باعتبارهم عبيدا. وسنتحدث عن الوضع القانوني للعبيد فيما بعد - حين نتحدث عن الفقه الإسلامي.

فرض الإسلام على المؤمنين الاحتفال بالعيدين الكبيرين - عيد الفطر وعيد الاضحى [عيد الغدير من الأعياد الكبرى الإسلامية].

وهذه الأعياد فضلا عن أنها أيام راحة وإقامة للصلاة الخاصة فإنها عيد سعادة وفرح.

يتم الآن الاحتفال بهذه الأعياد (العيدين) ثلاثة أو أربعة أيام. كما ظهر بين المسلمين تدريجيا أيام لها أهمية ثانوية كذلك. تقام في هذه الأيام صلوات خاصة وحفلات الدعاء ولكن تعطل الأعمال فقط أثناء أداء المراسم الدينية. من بين ذلك: الأيام العشرة الأولى من شهر المحرم - أي الشهر لأول من السنة الإسلامية - حيث تقام محافل العزاء في ذكرى استشهاد الإمام الحسين (ع). وفي يوم الثاني عشر من شهر صفر بناء على بعض الأقوال، وفي يوم السابع عشر من شهر ربيع الأول كما تقول الشيعة وهو يوم ميلاد النبي محمد (ص)، ويوم السابع والعشرين من شهر رجب بداية البعثة النبوية (بعثة محمد (ص)) و ٢٨ من شهر رجب (ليلة المعراج) معراج محمد (ص)، و ٢٧ من رمضان أو "ليلة القدر" التي نزل فيها الوحي على محمد بالقرآن [التي أنزل فيها القرآن] وفيها أيضا حدد مصير كل إنسان في السماوات من قبل الله. وفيها يستمع الله تعالى إلى مطالب عباده ودعواتهم ويستجيب لهم. لهذا فإن الأتقياء يقيمون هذه الليلة ويقرأون القرآن في المساجد

ويبتهلون إلى الله بالدعاء وللشيعة أيضاً أعياد أخرى.

وأشير الآن في عجالة إلى عبادات الإسلام الأخرى : عادة الختان موجودة أيضاً في الإسلام كما كانت سائدة عند اليهود، ويعد ختان الذكور علامة على اعتناقهم الإسلام. وناقش فقهاء الإسلام ختان الذكور من أتباع الديانات الأخرى البالغين الذين دخلوا في الإسلام هل ختانهم واجب أم لا واختلفوا فيما بينهم، فنحن مثلاً نعلم أن الختان لم يكن مطلوباً في القرن الثامن الميلادي (القرن الثاني الهجري) من سكان آسيا الوسطى الذين أسلموا لم يكن المسلمون يختنون الوليد الحديث بخلاف ما كان عليه اليهود، وإنما كانوا يؤجلون إجراء عملية الختان حتى سن السادسة أو الثالث عشر أو الخامسة عشر (وقت بلوغ الذكور). يستطيع كل مسلم القيام بعمل الختان.

نحن نعلم أن الإسلام أباح تعدد الزوجات. فالمسلم الحر أن يتزوج في آن واحد أربع زوجات زواجاً شرعياً<sup>(١)</sup> فضلاً عن عدد غير محدود من الجوارى ولا يستطيع العبد أن يتزوج أكثر من اثنتين. ولأن الطلاق أمر سهل فإن الرجل يستطيع فعلياً أن يتزوج عدداً كبيراً أي أن يطلق عدداً ويتزوج عدداً آخر جديداً. فالإمام الحسن "مثلاً" وهو الابن الأكبر للإمام علي (ع) والامام الثاني للشيعة كان يتزوج كثيراً في شبابه ثم كان يطلقهم بعد ذلك حتى أنه تزوج ٧٠ سبعين امرأة. ولكن يجب أن نتذكر أن الإسلام لم ينشئ مبدأ تعدد الزوجات فقد كانت تلك العادة موجودة بين العرب والإيرانيين (واليهود القدامى) قبل الإسلام، بل على العكس من ذلك فإن الإسلام قد حدد هذه العادة القديمة وقيدتها ومنع الرجل من التزوج من أكثر من أربعة في آن واحد.

---

(١) سورة النساء آية ٣ وما بعدها.

وأبقى الإسلام فى نفس الوقت عن بعض أشكال الزواج القديم والمهجور الذى كان سائداً بين عرب الجاهلية حتى القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى) مثل زواج المجتمع الأبوى، وألغى الإسلام مبدأ تعدد الأزواج. أخذ المسلمون فكرة عزلة النساء وإيجاد حرم لهن (أى جزء خاص للنساء) وكذلك استخدام الخصى من الرجال للخدمة فى الحرم من الإيرانيين.

ويجب القول أن بعض آيات السورة الرابعة من القرآن أى سورة النساء تفضل الزوجة الواحدة على تعدد الزوجات "وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ، فَإِنْ خِفْتُمْ إَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً".<sup>(١)</sup>

نفهم من تلك الآية : أن القرآن وأن أجاز تعدد الزوجات، إلا أنه فضل الاكتفاء بزوجة واحدة. بخاصة وأن المسلمين حالياً يرفضون مبدأ تعدد الزوجات ويؤيدون الاكتفاء بواحدة، وأدان الإسلام مبدأ قتل البنات الذى كان سائداً فى الجاهلية.

كان تعدد الزوجات من الامتيازات التى امتاز بها الأغنياء وكبار الرجالات ويكتفى المسلمون فى كثير من الأوقات بالزوجة الواحدة.

انتشرت فى القرون الوسطى عادة ملك الجوارى اللاتى كان ما يتفق عليهم رسمياً (مهرهم) قليلاً. وقد بطل هذا الأمر عملياً فى جميع الأنحاء.

وفرض الإسلام قيوداً على الزواج بين الأهل (والأقارب). كما قرر الإسلام عدم التساوى بين الرجل والمرأة فالقرآن يقول : "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم"<sup>(٢)</sup>. وكانت تلك العقيدة أو هذا

---

(١) سورة النساء آية ٤.

(٢) سورة النساء آية ٣٤.

الرأى سائداً فى القرون الوسطى لىس فى الإسلام فحسب بل بين اتباع سائر الديانات الأخرى. كما أوصى الإسلام الزوج بحسن معاملة الزوجة ولكن يحق للزوج أن يعاقب المرأة غير المطيعة (الناشز) وأن يضربها إذا لزم الأمر.. يقول القرآن "واللاتى تخافون نشزوهم فغظوهم واهجروهم فى المضاجع واضربوهم..". ولكن دون أن يكون الضرب مبرحاً . الطلاق سهل نسبياً.

يجيز الشيعة النكاح المؤقت أو الصيغة أو النكاح لمدة معلومة.

ومع هذا فإن الإسلام يجعل المرأة فى منزلة أننى من الرجل أو كائن أننى من الرجل؟ لا يمنع الإسلام النساء المؤمنات والأطفال المسلمين عن أداء واجبهن تجاه الله<sup>(١)</sup>.

ولكن القرآن يضرب المثل الصالح بأمرأتين قد بلغتا حد الكمال: الأولى آسبه أو امرأة فرعون، والثانية مريم ام عيسى. فقد ورد فى القرآن عن مريم<sup>(٢)</sup> : " وإذا قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. وأضيفت إليهن بعد الإسلام، السيدة خديجة أول زوجات الرسول وعائشة "أم المؤمنين" وفاطمة ابنة النبى وزوجة على بن أبى طالب كنساء مقدسات ثم اضيفت سيدات أخريات فيما بعد إلى السيدات المقدسات من بينهن رابعة (القرن الثانى الهجرى) وفاطمة المعصومة اخت الإمام الثامن للشيعة على بن موسى الرضا، ومرقدها ومدفنها فى مدينة قم (ايران) وهو مزار كبير. وعلى هذا نرى مكانا للسيدات بين الأولياء والقديسين المسلمين .

فيما يتعلق بدفن الميت فإن الإسلام أوجب الإسراع فى دفن الجثمان كلما كان

---

(١) فى الترجمة الفارسية "يمنع" المترجم العربى.

(٢) سورة آل عمران آية ٤٢.

ذلك ممكناً، أما فى نفس يوم الوفاة أو يوم بعدها على الأكثر، ويجب أن يغسل المتوفى وأن يكفن وأن تؤدى عليه الصلاة التى تعرف باسم صلاة الميت (صلاة الجنازة) وأن يقرأون القرآن له ثم يوضع فى تابوت (ثم يحمل على نقش) ويحمل إلى القبر وأن يسيروا مسرعين فى الطريق إلى دفنه ويدعون ويقولون "لا إله إلا الله" ويضعون الميت مع تابوته فى القبر (على قدر قامة الإنسان) يكون التراب رطباً ناعماً، وطريقة أخرى أن يخرج الجثمان (الجنازة) من التابوت وأن يدفن بالكفن وأن يوضع على جانبه الأيمن حتى يكون وجهه نحو القبلة، ويضعون فى القبر ورقة كتبت عليه آيات من القرآن وبخاصة "بسم الله الرحمن الرحيم".

فى القرون الوسطى كان كثير من المسلمين الاتقياء يوصون بوضع أشياء أخرى فى قبورهم طبقاً لمعتقداتهم.

فى القرن الثانى عشر الميلادى "السادس الهجرى"، كتب أسامة بن منقذ الأمير العربى - الشامى كتاب خاطرات جديرة بالاهتمام، يقوله فيه إن والده كان مشغولاً طوال عمره بنسخ القرآن وأوصى بوضع أربع عشرة نسخة من القرآن الذى نسخه أبان حياته فى قبره.

وأوصى بايزيد الثانى السلطان التركى (العثمانى) المتصوف (حكم من ١٤٨١ حتى ١٥١٢ / ٨٨٦ حتى ٩١٨ هـ) أوصى أن يوضع معه فى قبره الصندوق الذى يحتوى على التراب والغبار الذى جمعه أبان جهاده والتى حملتها ملابسه أثناء جهاده ضد الكفار ومشاركاً فى الغزوات. كان هذا منتشر طوال القرون الوسطى كدليل على ما قدمه من خدمات دينية. لا يحيز الإسلام البكاء على الميت. ومع هذا فإن العادات الجاهلية كانت أقوى من الأوامر الدينية.

والناتحات الباكيات حرفة وصناعة موجودة فى كثير من الأقطار الإسلامية وبخاصة فى إيران، يسمح الإسلام للمسلمين بزيارة قبور موتاهم وبخاصة مزارات

أولياء الله. وهناك عادات ومراسم وآداب لزيارة أهل القبور جرى حديث كثير عنها فيما قبل عن تعظيم الأنبياء، إلا أن تعظيم أولياء الله وإجلال مقابرهم والاحتفالات بهم لم يكن موجودا فى المراحل الإسلامية الأولى. بينما كان هذا الإجلال سائدا بين أتباع الديانات الأخرى (بين المسيحيين مثلا) ثم راج وانتشر بعد ذلك بين المسلمين.

ماهو ممنوع من الغذاء عند المسلمين أقل مما كان عند اليهود. وحرم القرآن فقط شرب الخمر وأكل لحم الخنزير تحريم تاما. كما حرم ومنع أكل لحوم الطيور الجارحة والميتة والمنخقة والمؤودة وكل حيوان لم يذكر اسم الله عليه حين ذبحه، أو ذكر اسم اله كاذب عليه حين الذبح.. أو بعبارة أخرى لابد أن يذبح حسب الشريعة الإسلامية. ولكن تلك الموانع أو الممنوعات لا تحتل أهمية كبير لأنها إذا لم تكن موجودة فإن الشخص لن يرغب فيها وانتشر الامتناع عن أكل لحم الخنزير فى الأقطار الإسلامية ومن بينها إيران. ولكن الأمر يختلف بالنسبة لشرب الخمر . ولم يوفق المتعصبون المسلمون مطلقا يوافق على منع شرب الخمر أو تداوله بيعا وشراء وبخاصة فى إيران وآسيا الوسطى، بين أيدينا شواهد تاريخية وكتب ومصادر أدبية عديدة تثبت أن شرب العنب فى تلك الأقطار المذكورة كان يشرب كل يوم فى بيوت الأثرياء وعلية القوم. وإذا كنا نستثنى من ذلك الفقراء الذين كانوا يمتنعون مخيرين عن شرب الخمر. فإن المتدينين والعباد يستكفون من شرب الخمر.

نقف قليلاً أمام دور عبادة المسلمين ومعابدهم "المسجد هو المعبد الأصلي والأساس للمسلمين". وطبقا لما يروى فإن أول مسجد بناها الرسول الصلاة لجماعة محمد (ص) كان فى المدينة بجوار بيته. لم يكن هذا المسجد نموذجا يحتذى فيما بعد لبناء المساجد . والمسجد الذى أصبح نموذجا ظهر فيما بعد فى عصر الأمويين - فى الفترة الممتدة من القرنين السابع والثامن الميلاديين الموافق الأول والثانى من



الهجرة. وشارك فى تشييده أساتذة من البيزنطيين دعوا لإنجاز هذا .

طبق الأساتذة البيزنطيون<sup>(١)</sup> الطراز المعماري اليوناني، وتعلم العرب هذا الطراز فيما بعد وأجروا تعديلا عليه، وتبدلت بعض الكنائس المسيحية إلى مساجد، وغيروا البناء من المشرق إلى ناحية الكعبة.

ونظرا لأن زهاب المسلمين إلى المسجد الكبير خمس مرات فى اليوم كان أمرا صعبا وبعيدا، فقد ظهرت مساجد صغيرة فى الأحياء والقرى خاصة بالصلوات اليومية، وحيث أنه لم يكن هناك فى بداية الأمر سوى مسجد واحد كبير فى كل مدينة مخصص لصلاة الجمعة وعرف باسم مسجد الجمعة او المسجد الجامع.

فقد ظهرت مساجد صغيرة فى كل الأحياء والقرى يؤدى فيها الصلوات الخمس اليومية.

فى إيران، فى القرون الوسطى، كانت هناك بالإضافة إلى المسجد الجامع مساجد فى كل حى يجتمع فيه سكان الحى لإقامة الصلوات. وظهرت فى المراحل المتأخرة من القرون الوسطى عدد من المساجد الجامعة ومئات من المساجد الصغيرة فى كل مدينة بالإضافة إلى المصليات المنزلية، التى أقامها الموسرون وعلية القوم. وجدت المساجد الجامعة فى بداية الامر فى المدن فقط.

ولكن شيدت مساجد جامعته فيما بعد فى بعض القرى الكبيرة (أى منذ القرن العاشر الميلادى - الرابع الهجرى - كما ذكر ذلك الجغرافيون العرب، وفى كل مكان لا يوجد به مسجد جامع يستطيع المسلمون أداء صلاة الجمعة (مع ضرورة

---

(١) دعا الخليفة الأموى الوليد الأول بن عبد الملك فى عام ٧٠٩-٩١هـ هؤلاء الأساتذة لبناء المسجد الأموى الكبير مكان كنيسة يوحنا المقدس فى دمشق التى كانت قد خربت. وبقي من هذه الكنيسة البوابة الجنوبية مع نقش حجرى باللغة اليونانية.

وجود أربعين فردا كحد أننى) يستطيعون أداء الصلاة فى مسجد الحى او فى الهواء الطلق أن لم يوجد مسجد. ويؤدى سكان الصحراء صلاة الجمعة غالبا فى الهواء الطلق لعدم وجود المساجد ولا بد من التوجه نحو القبلة لأداء الصلاة.

ويوجد المحراب فى كل جامع أو مسجد قرية ويكون جداره الخلفى نحو الكعبة أى نحو مكة دائما.

ولبعض المساجد الكبرى أكثر من محراب. كان المسلمون فى بداية الأمر عليهم أن يولوا وجوههم شطر المحراب. ويعتبر المسلمون المحراب مكانا مقدسا، كما يحترم المسيحيون محراب الكنيسة ويجتهدون فى تعظيمه : والمحراب سقف أو قبة من جدار مقوى منحنى مستطيل على شكل نصف دائرة أو كثير الاضلاع زين بالآيات القرآنية. ثم وضعوا الشمعدانات فى مقابل المحراب ولكن بعد منتصف القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) . ثم ظهرت بعد ذلك الشموع والقناديل (كلمة يونانية) تشير إلى نفوذ المسيحية، وعلى الناحية اليمنى من المحراب مكان أو كرسي مرتفع أى المنبر الذى يصعده الإمام أو الواعظ وله عدة درجات. يقول الإمام خطبة الجمعة من أعلاه حين الصلاة.

يوجد المنبر فقط فى المساجد الجامعة، ولا توجد منابر فى مساجد الأحياء وهذا ما يميز المسجد الجامع فقط عن سائر المساجد.

فى مدن آسيا الوسطى وبعض مناطق إيران مساجد خاصة كانت للأعياد ولها صحن كبير وواسع. يؤدى فيها المسلمون فى المدينة صلاة العيدين أى عيد الفطر وعيد الأضحى.

وبمرور الوقت ظهرت طرز معمارية عديدة للمساجد. فى إيران يكثر نوعان من الطراز المعماري. النوع الأول أدخله العرب الفاتحون معهم إلى إيران. ويمتاز هذا النوع من الطراز المعماري بالطراز التقليدى للمساجد العربية الأولى (فى

سوريا المسجد الأموي بدمشق الذي يعود إلى القرن الثامن الميلادي - الثاني الهجري وفي مصر مسجد عمرو الكبير في القسطنطينية - القرن الأول الهجري) وفي العراق مسجد الكوفة الكبير - القرن الهجري الأول.

أمتاز هذا النوع من المساجد في تلك الممالك وفي إيران بصورة عامة لوجود صحن كبير مربع أو مستطيل يحيط به في أطرافه عدد من الأيوانات والدهاليز وبه أحواض ونافورات مياه للوضوء. وموضع الصلاة مفتوح على هذا الصحن. ومتصل به وغالباً ما يكون مغطى كما توجد أعمدة كثيرة ومحراب ومنبر. ويربط موضع الصلاة بالصحن عبر أسقف مقوسة على أعمدة.

أقدم نموذج لهذه المساجد في إيران عبارة عن مسجد الخليفة المهدي في الري القريبة من طهران (نهاية القرن الثاني الهجري) الذي لم يبق منه سوى انقاض (بابه اش)، مسجد تاري خانه في دامغان (القرن الثالث الهجري) مسجد نائين الجامع (القرن الرابع الهجري) مسجد دماوند (القرن الخامس الهجري) وغيرها.

أما بالنسبة للنوع الثاني من هذه الأماكن (المسجد - المدرسة - المرقد) فنشاهد فيها الطراز الساساني المعماري القديم. في هذا النوع من المساجد يشكل الجزء المسقوف من المساجد القسم الأعظم، يعنى القسم المقدس من المسجد مع المحراب والمنبر ويكون بناء صغيراً مربعاً أو مثلثاً لا أعمدة له وفوقه قبة. هذه القبة إما أن تكون مخروطية، مدوره شلغمى الشكل أو على شكل شرائح البطيخ أو مستطيلة بالشكل بها ايوان مرتفع تحت سقف مدور أو مقوس. لهذا الايوان باب يفتح على الحرم الايوانى الشكل ولكنه صغير جداً من حيث الأبعاد.

وتوجد في أطراف الحرم أحياناً أماكن للصلاة تقسمه عدة أعمدة وفي الحرم أعمدة دقيقة.

ينتهى الايوان الكبير عبر صحن مربع الأضلاع أو مستطيل إلى حرم

المسجد هذا الصحن عبارة عن حوض للوضوء، وعلى أطرافه توجد ايوانات غالبا ما تكون مكونة من طبقتين، كما يشاهد أربعة من الايوانات العالية كل واحد منها فى ضلع من هذا الصحن [أحد هذه الايوانات هو مدخل الحرم].

ومساجد هذا النوع؛ هى المسجد الجامع فى تبريز وكلبايكاني وقزوين وارستان ومسجد كوه شاد فى مشهد (القرن التاسع الهجرى) ومسجد الصفويين فى اردبيل (القرن العاشر الهجرى ومسجد مشاه زيباى فى اصفهان (بداية القرن الحادى عشر الهجرى) وغيرها من هذا النوع.

الصور والرسوم المذهبة وتصوير ائمة الإسلام غير جائز فى الفكر الإسلامى ويعتبر الفكر الإسلامى تصور الله والإنسان وسائر الموجود، بصورة عامة عبادة للأوثان (شركا). لهذا السبب لانجد صور فى المساجد، فى حين نجد كثيرا من الزينات على الجدار والايوانات والمنابر والمحاريب والزينات عبارة عن أشكال مطرزة لأعشاب وصور هندسية وكوكبية الشكل تتخللها كتابات جميلة وكتابه عربية لآيات القرآن الكريم (بالخط الكوفى أو النسخ، الثلث وغيره) ويعم الاستعانة فى هذه الزينات بقطع من الآجر والحفر على الحجر أو الحجر الجيرى .

منذ القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) وحتى القرن الرابع عشر الثامن الهجرى استخدم فى تزيين الجدران والأواوين (الايوانات) والقباب سواء فى إيران أو فى الأقطار الغربية الكاشى والموزاييك المتعدد الألوان مع كتابات بديعة. كما زينت المحاريب والمنابر بوسائل الزينة الفخمة والصور المحفورة على الحجر والخشب والاجور والمرمر أو بالكاشى المرصع أو القطع اللائعة. والمحاريب المخصصة بالحجر الجيرى والمزينة برسوم بارزة محفوظة فى أصفهان وأبرقو وبسطام وغيرها (مطرزة بالفسيفاء ذات الألوان البديعة) والمحراب المزين بالرسومات والطرز بالفسيفاء البارزة واحد من القاعات الجانبية لمسجد الجمعة فى

أصفهان الذى أهدها السلطان المغولى أو لجابتو جدير بالاهتمام والعناية وكان ذلك عام ١٣١٠/٧١٠هـ.

والمحراب الجميل والذى يمتاز بدرجة عالية من الفن فى كاشان ويرجع إلى عام ١٢٢٦م/٦٢٣هـ ولا يزال باقيا بها.

ويشاهد فى إيران كثيراً نوع آخر من الأماكن الدينية التى هى مرافد ومزارات يشيدونها على مدافن أئمة الشيعة وأخلافهم (أبناء الأئمة) وأولياء الله الآخرين وهى مزارات أو مساجد صغيرة ذات قباب. وتنتشر فى كثير من الأماكن.

وأقيمت فى كل مسجد فى زمن قديم مآذن (أو مناره) وهى شبيهة بالأبراج التى يصعد إليها المؤذن لأداء الأذان، داعياً المسلمين لأداء الفريضة الدينية ظهرت المئذنة لأول مرة فى العصر الأموى بالشام، وللعلماء والباحثين آراء مختلفة حول هل أخذت فكرة المئذنة فى الأصل من الغرب (الأحجار التذكارية اليونانية) أو من إيران أو من البوذيين (الرأى الأخير مشكوك فيه) والفن المعماري لهذه المآذن مختلف بين المسلمين.

واحدة من أقدم تلك المآذن (المناورات) والتى لا تزال باقية هى منارة أو المئذنة الدائرية (الملوية) فى سامراء القريبة من بغداد (القرن الثالث الهجرى) وارتفاعها خمسون متراً بشكل مخروطى مقطوع وسلمها من الخارج ملفوف كحلقات الحبة أقدم المناورات (المآذن) الباقية فى إيران على هيئة البرج الثمن الأضلاع وأجمل نوع من هذه المآذن، تلك المئذنة الباقية فى مدينة غزنة (النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى).

كما يوجد مثل هذا النوع من المناورات فى دامغان وسمنان وأصفهان وأماكن أخرى. والنوع المتأخر من المناورات أبراج دقيقة ورفيعة وعالية ودائرية (مديدة،

مدوره) بطبيعة القسم الأعلى منها كثيراً. ومثل هذا النوع من المنارات في أصفهان منارة مسجد سيل (القرن السادس الهجرى)، وهروان مناره (القرن السابع الهجرى)، سربان منار (القرن السادس - السابع الهجرى) وارتفاعها ٤٤ متراً (أربعة وأربعون متراً) وغيرها.

وهناك أحيانا أيضا منارات ثمانية الأضلاع من اسطوانية (في الأسفل اضلاع ثمانية والقسم الأعلى مدور).

وفي تلك المآذن - المنارات منارة د "جهل دختران منار" (٥٠١هـ) وزيار منار (القرن السادس - السابع الهجريين) وغيرها في أصفهان.

داخل المناره سلم دائرى ثعبانى وفي أعلاه شرفة صغيرة تسمى بالفارسية كلى دسته. وكما هو متبع فقد زين المسلمون المنارات بالأجر الملون، ثم زينوها بعد ذلك بقطع القيشانى - الفسيفساء).

وأحياناً ما كانوا يشيدون منارتين على مدخلى ايوانى المسجد والآن أصبح رفع الآذان في إيران من أعلى المئذنة في طى النسيان، ورفع الآذان الآن من داخل ايوان المسجد ولهذا فإنه يوجد داخل المسجد مكان مرتفع قليلاً. ولا تزال المنارات موجودة للزينة فقط.

كانت المدارس في الإسلام ولا تزال تلعب دوراً بارزاً.

وجد نموذج للمدرسة الإسلامية الخاصة (المتوسطة أو العالية) التى كانت تدرس العلوم الدينية والفقه بصورة عامة والتى سميت "بالمدرسة" فى الناحية الشرقية من دولة الخلافة (آسيا الوسطى وخراسان) فى القرن الرابع الهجرى، ثم انتشرت بعد ذلك فى الناحية الغربية.

يقول أكاديميين و.و. بارتولد أن التنظيم الداخلى المسيحى السريانى له تأثير

قليل فى تنظيم فى المدرسة الإسلامية<sup>(١)</sup> وفى مقابل رأى و.و.بارتولد فإن أسلوب حياة (بهاره) البوذيين الذين كانوا يعيشون فى الصوامع كانت لها تأثيرها فى نظام المدرسة الإسلامية والاحتمال الأقوى أن تنظيمات ونمط حياة آسيا الوسطى قد أثرت فى تنظيمات المدارس الإسلامية<sup>(٢)</sup>. ولكن لا يمكن أثبات ذلك. كان المدرسة محل إقامة ومحل درس. وكان الطلاب يبتئون فى حجرات خاصة بالمدرسة ويستمعون إلى دروس المدرسين ويقرأون الكتب المقررة المختارة. وكان يجب على الطلاب أن يعيشون حياة زهد وتقشف. وكان دخول السيدات إلى المدرسة ممنوعا، أما الطلاب المتزوجون فكانوا يستطيعون التغيب يوما فى الأسبوع من المدرسة وذلك لرؤية زوجاتهم وبيوتهم، لم يكن من حق الطلاب القيام بأعمال جسمانية، ويتم التدريس باللغة العربية. وكان موضوع الدرس بصفة عامة هو الشريعة والفقه الإسلامى وقراءة القرآن وتجويده والتفسير ودراسة الأحاديث وغير ذلك. كما كانت تدرس العلوم غير الدينية فى بعض المدارس. وكان تعليم الصرف والنحو وفقه اللغة والمنطق وغير ذلك من العلوم الأساسية التى تدرس فى المدارس. ليست هناك مدة محددة أو معينة للتدريس، وكان بإمكان الطلاب أن يظلوا فى المدارس حتى نهاية العمر يدرسون ويتعلمون. ويجب على الطلاب فى غالب الأمر أن يتكلفوا بأسباب معيشتهم ويعدون غذاءهم.

كانت للمدارس وقف مثل المساجد أى أموال غير منقولة تدر عائدا (من قبل المزارع وما بها من فلاحين يعيشون على أراضيها . حدائق ومزارع غناب

---

(١) أشهر المدارس العالية السريانية المسيحية (الأسطورية) فى القرون من الخامس حتى التاسع الميلادى فى نصيبين (بين النهرين العليا وجنديسابور خوزستان.

(٢) حين فتح المسلمون آسيا الوسطى وبلغ كان يغطى تلك المناطق (القرن السابع والثامن الميلاديين) عدد كثير من البوذيين والمائويين. وظل المانويون يعيشون فى تلك المناطق حتى القرن الحادى عشر الميلادى الخامس الهجرى.

والطواحين والسواقي، وفي المدن - الدكاكين والأوساق، ويتم صرف دخل هذه الموقوفات بكامله على المدرسين والخدم كما يتفق على إصلاح وتعمير وترميم هذه الأبنية. وطرارز بناء هذه المدارس مختلف في أقطار العالم الإسلامي المختلفة.

كان طراز بناء المدرس في آسيا الوسطى وإيران هو نفسه طراز بناء المساجد الجامعة بها : أي صحن مربع الأضلاع أو مستطيل يحيط به الإيوانات - وكانت من طبقتين غالباً مع إيوانات أربعة مرتفعة.

لأن إيوانات أطراف الصحن بها حجرات، وفي أضلاع الصحن أماكن الدرس. وفي البداية كانت المدارس في تلك المناطق يجاورها خانقوات الدراويش، ولكن بمرور الوقت حدث فصل بينهما. وكان اجتماع المدرسة والمسجد ومع المسجد الجامع غالباً امراً موجوداً في إيران وآسيا الوسطى.

يسمون المسلمون من يؤمهم في الصلوات اليومية وصلاة الجمعة ويقف أمام الصفوف يسمونه "الإمام".

كان محمد (ص) أثناء حياته في المجتمع الإسلامي بالمدينة (٦٢٢-٦٣٢ هـ) نفسه أمام الجماعة).

في عصر الخلفاء الراشدين وفي العهد الأموي كان يقوم بأمامة المصلين في صلاة الجمعة في المدينة (العاصمة) (في المدينة أولاً ثم في دمشق، شخص يفوضه الخليفة). وكان الولادة أو التابعون يقومون بهذا العمل في أراضى الخلافة. وكان يتولى قادة الجيوش إمامة الجماعة. فقد كانوا يعتقدون أن الجماعة الإسلامية الدينية والدولة العربية واحد لا يتجزأ. ولاوجود لأية جماعة دينية خاصة ولكن ممثلي الدولة يتولون قيادة القيام بالمهام والشعائر الدينية الإسلامية.

ظهرت جماعة الفقهاء في العصر العباسي. وكانوا يعدون جماعة مطاعة



مسموعى الكلمة فى التشريع الإسلامى والقوانين حافظين للقرآن. لا يمكن تشبيه الفقهاء من الناحية الدينية بالأساقفة أو الرهبان المسيحيين. لم يحظ الفقهاء (فى الإسلام بأية نفحة إلهية خاصة، وليست لهم صفة القداسة وليس لهم وحدهم حق إقامة الشعائر الدينية ولا يستطيعون العيش فى رهينة وانعزالية عن الناس كما أنهم ليست لديهم قدرة على محو الذنوب.

ولكن مع هذا فإن جماعة الفقهاء قد لعبت المجتمع الإسلامى نفس الدور الذى كان للقساوسة أو علماء الدين المسيحيين. ويطلقون على الفقهاء أحيانا (من قبيل التجاوز اسم .. الروحانيون المسلمون). والأصح أن يطلق عليهم اسم جماعة المشرعين والقانونيين. من الناحية النظرية فإنه يمكن لأى فرد يعرف قواعد الصلاة وعلى معرفة قليلة باللغة العربية يمكن له أن يكون إماما فى الصلاة. ولكن فى العصر العباسى اسندت مهام امامة المساجد إلى أفراد معينين.

ظهرت لكلمة الأمام تدريجيا ثلاث معانى على النحو التالى :

١- الإمام عند السنة هو رئيس الجماعة الإسلامية (رئيس منتخب اسما) ورئيس الدولة الإسلامية وهو فى نفس الوقت يحتل مكانة دينية عالية وكذلك غير دينية. وعلى هذا فالامام هو الخليفة. ويسمى الإمام - الخليفة بكلمة "الامام الكبير" وتسمى منزلته باسم "الامامة الكبرى" فى مقابل الإمام الذى يقود المصلين فى المسجد أثناء الصلاة. ويسمى مؤسسو المذاهب الفقهية السنية أيضا باسم "الإمام الكبير".

٢- الإمام والامامة عند السنة امامة وراثية. ومن آل محمد وآل صهره على (ع) زوج ابنته فاطمة (ع). وتمنح له الامامة ورئاسة الجماعة الإسلامية والدولة الإسلامية لا من قبل الناس بل تمنحها له الإرادة الإلهية.

٣- أمام المسجد الذى يقود أو يؤم المصلين فى المسجد الصلاة يسمون الامام الصغير ويسمى مقامه باسم "الامامة الصغرى". ويُعين ائمة المساجد الجامعة من بين الفقهاء ذوى المنزلة الدينية وأصحاب العلم الكبير المتميز. كما يعين أشخاص متميزون لإمامة مساجد الأحياء والقرى. ولكن يمكن أن تكون معلوماتهم الدينية قليلة ولكنهم يمتازون بحسن الخلق والتدين. ويرجح الشيعة تسمية هؤلاء (مانون) أو إمام الصلاة، كما يختار المؤذنون من أشخاص متميزين ويجب أن يكون أعلى علم بشعائر الصلاة، ومن اللازم أن يكونوا على معرفة خاصة بالأمور الدينية.

يشكل الصوفية وائمة الدين بين المسلمين طائفة أو جماعة خاصة والشيخ أو الرشد (بير) أمام ورئيس الأخوة الدروايش هم ممثلوا التيار العرفانى(الصوفى) فى الإسلام، وسنتحدث عنهم فى فصل خاص فيما بعد.

وتتحدث الآن فقط وبصورة مختصرة عن أسلوب مداراة المسلمين مع أتباع الديانات الأخرى. شاع بين الباحثين الغربيين المعاصرين والمستشرقين أو علماء الاسلاميات الروس قبل الثورة هذا الاعتقاد أو هذا الرأى القائل بأن الإسلام دين مداراة ( يحسن التعامل) مع اتباع الديانات الأخرى وبخاصة إذا طبقنا هذا على تعامله مع المسيحية فى القرون الوسطى.

واستنتج كل من أكاديمسين و.و. بارتولد استنتاجا تاما مفاده أن "التعصب الدينى" فى العالم الإسلامى لم يصل إلى الشدة والحدة التى سادت بين المسيحيين فى القرون الوسطى<sup>(١)</sup>. لا يمكن الإقرار بصحة هذا الرأى بصورة كاملة لأن الإسلام شأنه شأن المسيحية ثابتة لم يكن عقيدة ثانية يمكن دراسته مثل شئ ثابت لا يتغير.

---

(١) بارتولد - الإسلام، ص ٨١.

لذا سلك سلك المداراة مع اتباع الديانات الأخرى وسلك مسلك التعصب الدينى  
ايضا فى مراحل مختلفة بدرجات متفاوتة (متباينة، وكان متأثر أحيانا) بعوامل  
وتأثيرات أخرى مثل العوامل السياسية والاقتصادية.

طبق العرب فى فترات فتوحاتهم الغاية القصوى من المساواة مع المسيحيين  
واليهود فى المناطق المفتوحة حديثا.

يرجع سبب هذه المداراة قبل كل شئ إلى أن العرب فى القرن السابع  
الميلادى (الأول الهجرى) كانوا على درجة من التكامل والرقى جعلهم يعيدون عن  
التعصبى لآى دين خاص.

وكان القرآن ينظر إلى اليهود والمسيحيين - الذين يعدهم من أهل الكتاب -  
على أنهم أتباع انبياء موحى إليهم (موسى وعيسى) وكان المسلمون آنذاك اتباع  
محمد (ص) يعتبرون أنفسهم متساوين معهم. مما أيد هذه المداراة بصورة أوسع  
كما أن هذا المسلك قد حقق لهم نفعاً سياسياً كذلك لأن المسيحيين كانوا يشكلون  
آنذاك الأكثرية فى البلاد المفتوحة للعرب وهذا يعنى قيام دولة عربية لا محالة .  
مما أجبر الدولة العربية على انتهاج منهج المداراة حتى يشجعون الاتباع الجدد على  
المواطنة والتكيف مع حكومة الخلافة، وهذه الرؤية السياسية هى التى دفعت الخلافة  
إلى اعتبار الزراندشتيين من أهل الذمة. (مع أن القرآن أجاز اتباع مسلك المداراة  
فقط مع المسيحيين واليهود والصابئة) كان الأمويون والخلفاء العباسيون الأول قد  
سلكوا مسلك المداراة كثيرا مع اتباع الديانات الأخرى. (على النقيض مما سلكه  
أباطرة بيزنطة فى جميع عصورهم). ولم يشاهد فى أقطار الخلافة حتى نهاية  
القرن الثامن الميلادى أية أخبار فى المصادر المختلفة لوثق بها، عن مضايقات  
مذهبية مع اتباع الديانات الأخرى.

ولكن نظرا لأن التحول السريع للمجتمع العربى صوب الإقطاع كان أكثر

حدة فإن مداراة الإسلام<sup>(١)</sup> مع أتباع الديانات الأخرى كان. آخذاً في النقصان. ومنهج عدم المداراة والتفرقة الدينية كان أصل مرجح في الجماعات الإقطاعية وأديانها.

بدأ التضييق على اتباع الديانات الأخرى في عهد الخليفة هارون الرشيد حكم من ١٧٠-١٩٤هـ فهو الذي أمر بتخريب الكنائس في الثغور على الدولة البيزنطية وضيق حقوق اليهود والمسيحيين والزرادشتيين. وينسبون هذه التضيقات والتحديدات إلى عهد عمر بن الخطاب ويقولون أن الاتفاق والعهد الموقع بين عمر بن الخطاب وسوفرون الاسقف الأكبر لأورشليم (القدس، حول تسليم تلك المدينة (٦٣٧م) قد تضمن ذلك وسجله.. لم يصل إلى أيدينا المتن الأصلي لهذا الاتفاق المذكور والروايات المختلفة التي نقل عنها المؤرخون العرب - وكما أظهرها آ. مدينكوف المستشرق الروسي منون قد ألفت فيما بعد.

وتحديد حقوق أهل النمة يؤيدها ما حدث في عصر الخليفة المتوكل (حكم من ٢٣٣-٢٤٧هـ)، فقد منع تعيين أهل النمة في خدمات الدولة ومنع أطفالهم من التحصيل والدراسة في المدارس الإسلامية وزاد في ضرائب الرعوس المفروضة على أهل النمة (الجزية) وأجبر أهل النمة على ارتداء علامات مميزة على ملابسهم وأن يرسموا على مداخل منازلهم صور الشياطين ويركبون الحمير والبغال فقط وخربت المعابد والكنائس التي شيدت بعد الفتح العربي.

ولوحظ التعصب الديني الشديد من قبل جماعة المسلمين منذ بداية القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) بصورة حادة (وليس في زمن الحروب الصليبية - كما يظن بعض الباحثين والمحققين). وحدثت أعمال قتل ونهب للسجن في سوريا ومصر في القرن العاشر الميلادي. في عصر الخليفة الحاكم (حكم من ٣٨٦ إلى

---

(١) يرجع إلى مدينكوف : فلسطين منذ الفتح العربي حتى الحروب الصليبية، ج ١، ٥٢٩-٦١٣.

٤١٢هـ) فقد تمت مطاردتهم وإلحاق الأذى بالمسيحيين واليهود في مصر وسوريا بصورة لم يسبق لها مثيل من القسوة وعدم الرحمة<sup>(١)</sup> وتكرر مثل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) في مصر بالنسبة للمسيحيين. وتكرر موضوع منع أهل الذمة من العمل في دواوين بدولة مرات عديدة في إيران . من ذلك ما حدث في عهد السلطان طغرل بيك السلجوقي (حكم من ٤٣٠هـ - إلى ٤٥٦هـ). وحدثت موجات من التضيق والقتل والأغارة على اليهود في إيران والعراق (وبخاصة في بغداد) عام ١٢٨٩م - ٦٨٨هـ.

وحين أصبح الإسلام من جديد ديناً رسمياً لإيران ولحكومتها في عصر غازان خان المغولي (في عام ٦٩٥هـ - بعد حكم مغول من عبدة الأوثان لمدة قارب السبعين عاماً) في نفس العام ٦٩٥هـ - ٦٩٧هـ حدثت موجات جديدة من القتل والشغب والنهب للمسيحيين واليهود في بلاد إيران والعراق وأتباع المذهب البوذي الذي كان قد تسلل إلى إيران بعد الفتح المغولي.

ما سبق ذكره نماذج من التعصبات المذهبية ويمكن ذكر الكثير من أمثالها. ولكن يكتفى هذا بهذا القدر. وكانت أوضاع أهل الذمة في الدول الإسلامية في مراحل مختلفة أفضل أحيانا وأساء أحيانا أخرى. وكانت تلك التغيرات في الغالب ناجمة عن أسباب اقتصادية وسياسية. وكان ذلك يحدث بعيداً عن ميزان القواعد والأصول الإسلامية. وعلى سبيل المثال فإنه من الناحية الفقهية حسب المذهب الحنفي يبدي هذا المذهب بالنسبة لأهل الذمة مداراة أكثر من غيره من المذاهب السنية والشيعة.

ومع هذا فإن الحكومة في الدولة العثمانية والتي اعترفت بالمذهب الحنفي

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٥٢٩-٦١٣.

مذهباً رسمياً، فإن وضع المسيحيين في تلك الخلافة كان أكثر سوءاً مما كانوا عليه أيام الدولة الصفوية (القرن العاشر والحادي عشر الهجريين) وحين سيطر المذهب الشيعي الأمامي على إيران في العصر الصفوي. لم يتطابق القول والعمل وكان سبب ذلك راجعاً إلى أسباب سياسية فقد كانت الدولة العثمانية في حروب مستمرة مع الدول المسيحية الأوروبية، ولذا لم تعتمد أحياناً على رعاياها من المسيحية. وعلى النقيض من ذلك كانت إيران في العصر الصفوي. والتي كانت تعد تركيا العثمانية عدوها الرئيسي وكانت إيران الصفوية تعتقدان بعض دول أوروبا كدول منحذرة معها عسكرياً. وكانت الدولة الصفوية تستفيد من المسيحيين بصفة عامة، ومن التجار الأرمن والدعاة الكاثوليك بصفة خاصة كعمال تجاريين وسياسيين (وبخاصة في تصدير الحرير) كانت تستفيد منهم في ارتباطها مع دول أوروبا.

أما أوضاع اليهود في القرنين السادس عشر والسابع عشر في تركيا العثمانية فكان أفضل بينما كان أسوأ في إيران الصفوية.

على أية حال يمكن القول أن الوضع القانوني لأهل الذمة في جميع البلاد والأقطار الإسلامية في القرون الوسطى كان متشابهاً إلى حد كبير مع وضع اليهود في أكثر الممالك في أوروبا الغربية (مثلاً في الإمبراطورية الرومانية المقدسة وهولندا وفينا وغيرها).

كان أهل الذمة يحافظون على أداء مراسمهم الدينية الخاصة في العالم الإسلامي (ويجب أن يقال ضمناً أن هذا الحق كان محدوداً، فلم يكن باستطاعتهم بناء المعابد الجديدة ولكن لهم الحق في إعادة أعمارها وتجديدها وترميم دور العبادة المختلفة) ولكن حقوقهم المدنية أضحت محدودة.

وموقف علماء الدين المسلمين من الناحية النظرية تجاه اليهود والمسيحيين كان يتغير ويتبدل نحو الأسوأ تدريجياً. على سبيل المثال - في العصر الأموي كان

الفرق كبيراً بين "أهل الكتاب والمشركون عبدة الأوثان" ولكن علماء الإسلام فى المراحل التالية اعتقدوا أن الدين الواقعى العالمى الجديد الذى يؤمن بالإله الواحد هو الإسلام ويجب اعتبار المسيحيين واليهود جماعة خاصة (من المشركون) ويعتبرون المسيحيين (مقصرين) ولأنهم يقولون بالتثليث والوهية عيسى المسيح. وينسبون إلى اليهود أنهم يعبدون عزيزاً النبى كاله.

لهذا السبب ظهرت مادة من المواد التى حددت حقوق أهل الكتاب، "عليهم ألا يرفعوا أصواتهم حين يتحدثون عن عزيز والمسيح، أى أن اليهود لا يتحدثون بصوت عال أمام المسلمين عن الوهية عزيز وعن الوهية المسيح.

بدأت عمليات مطاردة وإيذاء اتباع الفرق الإسلامية (المرتدين) وبخاصة عن الإسماعيلية. وغلاة الشيعة منذ عصر الخليفة المتوكل. وتمت مطاردة وإيذاء الفلاسفة المرتدين الغربيين أصحاب الفكر الحر الذى أطلق عليهم اصطلاحاً (الزنادقة أى المانويون والخرمية وكذلك الماديون والدهريون).

وكانت مطاردتهم وإيذاؤهم تشدد أحياناً (كما فى العصر السلجوقى) وتضعف أحياناً. وكانوا يعاقبون المرتدين ويحرقونهم فى النار، ويجب القول بأن هذه المطاردة كان تستمر بصورة متقطعة أحياناً وبصورة مستمرة أحياناً أخرى ولم يكن بالصورة التى كانت عليها عادة إيذاء أو عقاب المرتدين واتباع الديانات الأخرى (غير المسيحية فى أسبانيا والبرتغال أمام محاكم التفتيش (نهاية القرن الخامس عشر - حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى).





## الفصل الثالث

### القرآن

القرآن تعليمات وأحكام ومواعظ نزل بها الروح القدس (جبريل) وحياً من عند الله على محمد (ص) وبلغها لآتباعه منجماً.

كتب المؤمنون آيات القرآن على سعف النخيل وقطع العظام (من الحيوانات) وعلى الجلود نادراً. واستظهروا آياته وحفظوها، مثلما كان الشعراء يستظهرون قطعهم وحكاياتهم الفنية وقصائدهم العربية (الفولكلور - الأشعار بعامه)، استظهر الصحابة بحمية بالغة القرآن كذلك وحفظوه في صدورهم.

القرآن بالنسبة للمسلمين كتاب مقدس وأساس لدينهم، ويحتل المنزلة التي احتلتها التوراة بالنسبة لليهود والإنجيل عند المسيحيين (النصارى) ويتلى القرآن في سائر أنحاء العالم الإسلامي في المساجد والمدارس والمنازل وخلال ممارسة الأعمال اليومية. ولا يزال كذلك حتى الآن.

والقرآن عند المسلمين المؤمنين ليس من تأليف النبي (ص) وإنشائه كما يظن العلماء الأوربيون. بل هو كلام الله الأصيل.

بقول تيودور نولدكه "يعتقد المسلمون أن القرآن كلام الله كما يتضح من آياته وذلك لأن السورة الأولى وهي دعاء فقط لبنى آدم. ومحمد (ص) في مواضع معدودة : (سورة ٦ آية ١٠٤-١١٤)<sup>(١)</sup>. سورة النمل رقم ٢٧ آية ٩٣ "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ".

(١) الأنعام ١٠٤ "قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ" وآية ١١٤ "أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ الْكِتَابُ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ".

والسورة رقم ٤٢ الشورى آية ٨ "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ"، للملائكة سورة مريم آية ٦٥ "رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا".  
والسورة رقم ٣٧ - الصافات آية رقم ١٠٤ وما بعدها "وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ \* قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ".

يتحدثون بصورة الشخص الأول المفرد، ولا يلتزمون بذكر كلمة (قال) أو يقول قبل قولهم.

ولكن في أغلب المواضع يتحدث الإله دائماً عن ذاته في صورة الشخص الأول المفرد المتكلم (أنا) أو ضمير المتكلمين الجمع نحن بتعظيم وإجلال. وقد ورد موضوع الوحي المنزل في القرآن ذاته مثلما ورد في قوله في سورة المائدة (٥) آية ٧٨ .

إن أصل الكتاب (أم الكتاب) المتن الأصلي في السماء كما ورد في سورة : الزخرف ٤٣ آية ٣، أو "الكتاب المكنون" وإنه في أم الكتاب لدينا لعلى حكيم) أو اللوح المحفوظ.

سورة البروج ٨٥ - آية ٢١-٢٢ "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ \* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ".  
كما أخبر بأن هذا الكتاب نزل منجماً وحياً على النبي بواسطة الملاك الذي عرف باسم "الروح" سورة ٢٦ آية ١٩٣، وروح القدس سورة ١٦ آية ١٠٤ ثم عرف بعد ذلك باسم جبريل سورة البقرة آية ٩١ . وظهر جبريل للنبي مبلغاً الوحي وتكرر ذلك ثم أمر بعد ذلك بإبلاغ ذلك للناس (لبنى آدم).

وبناء على هذا كان النبي بقوله لاتباعه إن القرآن وحى منزل (من كتاب الله السماوى) . وفكرة النبي هذه ترتبط بفكر آخر . بمعنى أن "أجزاء من هذا

الكتاب السماوى المذكور كانت قد أوحى بها للأنبياء السابقين أنزلت التوراة على موسى والزبور على داود والإنجيل على عيسى.

ولهذا السبب يطلقون على اليهود والمسيحيين (النصارى) (أهل الكتاب).

وحسب قول نبي الإسلام فإن كتبهم المقدسة فى صورتها الأولى مختلفة مع القرآن من حيث الشكل واللغة مستحدة من حيث المحتوى. ولكن جزءاً من الكتاب فقط . نزل على اليهود (نصيباً من الكتاب)<sup>(١)</sup> "ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون".

وكان بعض ما أوحى له به مرتبطاً باليهود فقط (مثلاً عطلة السبت وإقامة الاحتفال والعيد يوم السبت، (سورة النساء آية ٤٧)، وغير مرتبط بالمسلمين لهذا أجاب محمد (ص) عن هذا التساؤل؟ وهو لماذا لا يتطابق الكتاب المقدس لليهود مع القرآن؟ أجاب بقوله : إن اليهود قد حافظوا على جزء من الوحي الذين أنزل إليهم وأخفوا بعضه وأخفى النساخ بعضاً "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْقُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ"<sup>(١)</sup>.

ولام محمد (ص) بعد ذلك، لنصارى أيضاً لأنهم فعلوا بالإنجيل مثل ذلك يستفاد من هذه المقدمات أن تعاليم الدين الإسلامى ليست جديدة بل هى جميعها دين واحد وخالد هو دين الوجدانية الذى أوحى به فى أزمان مختلفة على إبراهيم

---

(١) سورة ٣ آل عمران آية ٢٣ .

(١) المائدة آية ١٥ • وآية ٤٦، ٤٧ "وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ" • "وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"

وموسى وداود وعيسى المسيح وأنبياء آخرين، ثم نسى بنو آدم جزء منه وحرفوا جزءاً آخر منه. لهذا اختار الله محمد (ص) لإحياء هذا الدين الواحد أى دين إبراهيم وموسى وداود وعيسى والقرآن هو كتاب الله الأسمى ويتطابق المفهوم الكلى للوحى الذى بلغ لبنى آدم عبر الأنبياء تطابقاً كاملاً مع التصورات التى تصورها اليهود والنصارى عن الوحى والأنبياء. يعتبر المسلمون القرآن غير مخلوق ويعتقدون أنه موجود منذ الأزل ويفسر المسلمون كلمة قرآن بأنه القراءة (من الجذر العربى "قرأ").

وتؤيد هذه الترجمة بعض آيات القرآن<sup>(١)</sup> ولكن المعنى الأكثر رواجاً لكلمة (أقرأ) كانت تعنى فى ذلك الوقت "القراءة بصوت مرتفع" أى أن يقرأ من قلبه، ولم يكن محتملاً أو واجباً أن يقرأ من كتاب. والأغلب أنها كانت تطلق على القراء بصوت عال وجميل. واستعملت هذه الكلمة بنفس هذا المعنى فى بعض سور القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>. (يعتقد نولدكه أن كلمة أقرأ هنا تعنى الإبلاغ والوعظ أى بلغ وعظ) ويجب أن تفهم على هذا النحو .

يعتقد الباحثون المعاصرون أن الترجمة اللفظية الحرفية لكلمة : القرآن، تعنى : قراءة الكتاب المقدس لدى المسلمين بصوت عال ومن الصدر<sup>(٣)</sup> . وكلمة "كتاب" بمعنى : "الكتابة المقدسة" و"القرآن" استخدم كمرادف بنفس هذا المعنى.

استخدم محمد (ص) كلمات "قرآن" و"كتاب" ليس فقط فى مواضع الوحى

---

(١) سورة العلق ٩٦ الآيات ١ إلى ٥ "اقرأ باسم ربك الذى خلق \* خلق الإنسان من علق \* اقرأ وربك الأكرم \* الذى علم بالقلم \* علم الإنسان ما لم يعلم".

(٢) سورة ٧٥ القيامة آية ١٧-١٩ "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ \* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ \* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ".

(٣) سورة ٨٧ الأعلى آية ٦ "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى".

الذى أنزل عليه (الذى جمع بعد موته ودون فى كتابه واحد) بل استخدم الوحي فى كل ما أوحى إليه به سواء أكان وحيًا طويلاً أم قصيراً فى الغالب ويسمون ما أوحى إليه به أو أجزاء من الكتاب السماوى باسم "سورة".

سميت فصول القرآن (الآيات بعد موت النبی بنفس الاسم أى السورة) .

يعتبر نولده أن كلمة "سورة" مأخوذة من "سوره" المأخوذة من العبرية المتأخرة والتي تعنى "رديف" (أى الأشياء المنتظمة أو المنظمة بعضها بجوار بعض) بمعنى "خط وسطر" .

ولكن الظاهر أن محمد (ص) قد ربط هذه الكلمة بمفهوم وتصور الـ"كتاب السماوى" واطلقت أو استخدمت أثناء حياته على أجزاء أو قطع من هذا الكتاب المذكور. تكونت السور من آيات وكانت كلمة "آية" فى عهد الرسول متداوله فى عهده بهذا المعنى والتي تعنى الترجمة الحرفية لها العلامة والنشان. وأفادت أيضاً "المعجزة والعمل العجيب". فى العبرية الوسيطة تعنى كلمة OT نفس هذا المعنى.

ولكن يجب أن يكون واضحاً أن هناك فرقاً بين سور القرآن التى دونت، ووصلت إلى أيدينا حالياً، وبين ما استمع إليه المسلمون من محمد (ص) أو الذى استظهر من الوحي المنزل.

فقد أضاف محمد (ص) فى الغالب آيات جديدة إلى السور السابقة للقرآن فى وقت جمع القرآن وتدوينه ألحقت آيات ببعض سور القرآن كانت قد نزلت فى أوقات أخرى.

وهنا تساؤل هل اللهجة التى كانت سائدة فى الحجاز وبخاصة فى مكة قد أثرت فى لغة القرآن أم لا ؟ الإجابة على هذا السؤال صعبة لأنه لا يوجد نموذج فى أيدينا لتلك اللهجة.

يعتقد ك فوللرس أن لغة القرآن كانت لغة التّخاطب السائدة بين عرب الشمال فى ذلك العصر . ففى نولدكه هذا الرأى، ذلك لأنه ليس متاحاً فى الروايات القديمة ومصادر علماء اللغة دليل لاثبات ذلك. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن أقدم متن قرآنى لم تكن به علامات التصويت (الإعراب والأشكال) ولا يمكن القول هل وجدت خصائص فى قراءة محمد (ص) لم لا ؟

تفترق (تختلف) لغة القرآن فى كثير من المناحى مع اللغة الأدبية للشعر الأدبى أو أن نقول بصورة أكثر دقة أنها تختلف مع لغة الثقافة العامة التى سادت القرنين السادس والسابع الميلاديين.

توجد فى القرآن كلمات مأخوذة من اللغات السامية الأخرى : مثل اللغات العبرية والآرامية والسريانية والحبشية القديمة (Ghees الجعز) .

عربت هذه الكلمات ودخلت العربية وجرى استخدامها.

السبك الأدبى للقرآن هو النثر المقفى . ويسمى العرب هذا السبك (أو الأسلوب) باسم السجع وهو عبارة عن آيات مصطفة بجوار بعضها تختم بكلمات لها نفس الصوت كبديل عن القافية أو بتكرار جمل، والذى ينتهى مثل إنشاد الأغانى.

لم يعد القرآن نصيباً من القريحة الشعرية الخاصة بالنبي محمد (ص) مثل السورة السادسة عشرة (النحل) والثامنة والخمسين (المجادلة) التى تمتلئ بالشاعرية القميقة والغنية بالتشبيهات. وبخاصة فى سور القرآن المكية الأولى التى يشاهد فيها الحمية والروح والانفصال الكبير فى العبارات والتمثيلات والتشبيهات.

ومثال ذلك تشبيهه وتصور أوضاع الأرض والنفوس قبل يوم القيامة .

كما ورد فى الآيات التالية : سورة التكوير " إِذَا الشُّمُسُ كُوِّرَتْ \* وَإِذَا

النُجُومُ انكَدَرَتْ \* وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ \* وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ \* وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ \* وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ \* وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ \* وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ \* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ \* وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ \* وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ \* وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ \* وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ \* عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أُخْضِرَتْ<sup>(١)</sup>.

ومثال آخر . ما ورد فى سورة الفجر (٨٩) . آية ٢١-٢٤ "كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا \* وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا \* وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى \* يَقُولُ يَا لَئِنِّي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي "

وكمثال آخر لذلك. ما ورد فى السورة رقم ٧٠ (المعارج) آية ٤٣ - ٤٤ "يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَّاعًا كَانَهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفِضُونَ \* خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ".

وكمثال آخر ما ورد فى السورة رقم ٧١ سورة (نوح) الآية من ١٠ الى ١٢ " فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا \* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مُمْزِرًا \* وَيَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا " ١٢

ونتواكب الأخبار والتعليمات الواردة فى السور المكية بالقسم الحار يرحران، مثلما ورد فى الآيات القرآنية، من سورة الانشقاق رقم ٨٤ الآيات ١٦- ١٨ "فلا أقسم بالشفق \* والليل وما وسق \* والقمر إذا اتسق " .

أو القسم بالسما كما ورد فى سورة الطارق رقم ٨٦، الآيات من ١ إلى ٣ "والسما والطارق \* وما أدراك ما الطارق \* النجم الثاقب". أو القسم بالسما التى تمطر والأرض التى تتبت العلف، كما ورد فى سورة الطارق أيضاً آية ١١ "والسما ذات الرجع \* والأرض ذات الصدع" . وقس على هذا .

(١) سورة التكويد آية من ١ إلى ١٤ .

ولكن سبك محمد (ص) الذى كان فى البداية شاعرياً، أخذ يتجه تدريجياً إلى أسلوب نثرى أقل سلاسة .

وأكثر الباحثين الأوروبيين يعتقدون أن القرآن - كأثر وعمل أدبى غير قابل للمقارنة مع الآثار المنظومة فى ذلك العصر (الذى كان ينقل من صدر إلى آخر - ثم ضبط ودون فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين). يمتلئ القرآن بالصناعات والمحسنات البديعية والبلاغية والمعانى أكثر من الأفكار الشعرية .

عرف القرآن فى العالم الإسلامى كأثر وعمل أدبى لا نظير ولا مثيل له، ومع أن قواعد اللغة العربية فقد وضعت على أساس من الأشعار العربية فى العصر الجاهلى فقد كان للقرآن فيما بعد تأثيره الكبير فى تكامل اللغة العربية .

وبعد القرآن والحديث أساس الأحكام الدينية والفقہ الإسلامى وهما ركنا الشريعة وأساسها.

وعلم التفسير للقرآن يستلزم البحث الدقيق فى اللغات وبناء قواعدها فكان هذا العمل بدوره الباعث والمحرك لظهور فقه اللغة والثقافة العربية .

وأصبحت قراءة القرآن والأحاديث ودراستهما فيما بعد واحداً من ثلاثة مصادر للكتابة التاريخية.

كان القرآن وقت وفاة محمد (ص) مجموعة غير منتظمة من قطع وأوحى بها إلى محمد ضبطها عدد من صحابة محمد أو استظهرها عدد من أصحابه . وبناء على روى من روايات انتشرت بين المسلمين .

خاف المسلمون فى عهد أبى بكر أن تضيع أجزاء من القرآن أو كله، فقد قُتل كثير من الصحابة الذين استظهروا خلال المعارك الدامية التى جرت بين المسلمين وبين مسيلمة الكذاب وسائر مدعى النبوة . والكاذابين الذين فادوا المرتدين السنى -



وقعت بين ٦٣٢ - ٦٣٣م، ومنها قتل كثير من الصحابة الذي استظهروا أجزاء كثيرة من القرآن .

اثبت كايثاني L. Caetani أن أكثر قتلى هذه المعارك كانوا من حديثى العهد بالإسلام الذين لم يستطيعون أن يكونوا من حفظة القرآن.

ويبدو أن عمر (بن الخطاب)، كان الداعى إلى جمع وتدوين المتن الأصلي والرسمى للقرآن - ومن الجائز أنه قد ظن أن انتشار مثل هذا المتن سيقضى على اختلاف الآراء المحتملة بين المسلمين وسيقضى بصفة خاصة على المناقشات السياسية الساعية لتحقيق موقف أو مكانة.

هناك الكثير من نقاط الإبهام فى الروايات المتعلقة بتنظيم جمع متن القرآن

والأمر المؤكد فقط هو أن أبا بكر بتوصية من عمر قد عهد إلى زيد بن ثابت أن وعمره آنذاك "٢٢ (اثنان وعشرون عاما) وكان كاتباً للوحى فى أواخر حياة محمد (ص) .

وأمر زيد بن ثابت بجمع قطع القرآن التى يحتفظ بها الأشخاص أو يحفظونها وأن يقابل بين هذه الأجزاء والقطع وأن يعد متناً جامعاً - نفذ (زيد) هذا الأمر . كتب المتن الجامع بخط غليظ غير منقوط وبغير حركات على صفحات المصحف. ويبدو أن عمر أشرف على عمل زيد . ولكن يبدو أن النسخة الأولى هذه للقرآن لم تكن نسخة رسمية ولكنها كانت للاستفادة الشخصية لأئمة وقادة الأمة الإسلامية ولم تنسخ منها نسخ أخرى.

إبان حكم الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل عرضت قراءات أخرى للقرآن من قبل بعض الصحابة، تناولت ترتيب السور أو القراءة فى بعض الآيات تختلف مع متن زيد الأول.

تذكر الرواية أن كتبة القرآن أو المتن المذكور عدد من صحابة محمد (ص) وهم أبى بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري والمقداد بن عمرو (ابن الأثير مجلد ٢ ص ٨٦ .

(يتضمن كتاب الفهرست لابن النديم من نموذج من رواية أبى بن كعب وابن مسعود).

فى رواية أبى بن كعب توجد سورتان غير موجودتين فى المتن الرسمى (الرواية الثانية لزيد) .

كما لم تشتمل رواية ابن مسعود على السورتين ١١٣ - ١١٤ أى الفلق والناس .

وتوجد رواية أخرى بالإضافة إلى الروايات الأربعة السابقة وتتفق مع الرواية الأولى لزيد . أصبحت هذه الرواية المذكورة أساس تدوين المتن الرسمى للقرآن فى عهد عثمان .

وجود روايات مختلفة للقرآن متباينة بعضها عن بعض (مهما كان هذا التباين فى الجزئيات ضئيلاً أو صغيراً) من المؤكد كان يحمل فى طياته خطر نشوء فى وجهه النظر والفرقة.

أنه يحمل فى طياته بذور انشقاق واختلاف وتباين فى الآراء داخل المجتمع الإسلامى لهذا السبب صمم الخليفة عثمان على ترتيب وتنظيم وتدوين متن رسمى يكون قبوله إجبارياً على جميع المسلمين. أو كل تنفيذ ذلك أيضاً إلى زيد بن ثابت الذى كان لا يزال يعيش فى المدينة وله أن يستعين بغيره من الصحابة لاتمامه (١٦٥م) .

ولتجميع هذا المتن أخذ جميع النسخ الأخرى من الأشخاص المختلفة واتم

جمع متن رسمى جامع .

ولم يعد هذه النسخ لأصحابها بعد مقارنتها ببعضها بعضا : واحرقوا تلك المتون المذكورة بأمر عثمان.

كان الهدف من هذا العمل أن يكون هناك متن واحد أو فعل جديد رسمى أو بعبارة أخرى الرواية الثانية لزيد. وأن يقبل جميع المسلمين هذا المتن الرسمى وأمر عثمان أن يتم على الفور الانتهاء من تدوين أربع نسخ من هذا المتن الجديد وكان رأى أن يتم استنساخ نسخ جديدة للقرآن فى المستقبل من هذه النسخة.

ويمكن القول بجرأة (دون خوف) أن عثمان وأتباعه، أو بعبارة أخرى الأمويون ومن والاهم كانوا يريدون إيجاد متن واحد رسمى للقرآن (كما فعل عمر من قبل) لم تكن مقاصدهم دينية فحسب بل كان ذلك ناشئاً عن آرائهم السياسية فى الغالب.

كانت تظهر فى عهد عثمان جماعات دينية وسياسية يمكن أن يطلق عليهم أحزاب موالية للأمويين، وشيعة على. كان سخط جماعات من العرب من كبار رجالات القوم.

كان الأمويون آنذاك خير من يمثلهم. كان السخط يزداد يوماً بعد يوم ويبدو أن عثمان ومؤيديه قد توقعوا معركة لا بد منها لفرض سيطرتهم، فأرادوا أن يحكموا نفوذهم وموقعهم وأرادوا القيام بخطوات تقضى على الروايات المختلفة للقرآن. لا يستفيد منها المعارضون للأمويين .

ويمكن القول إن تغييرات قد حدثت إبان جمع القرآن لنؤيد أتباع الأمويين . كان رأى عثمان ومؤيدوه قائماً على أن الجميع سيقبلون الرواية الرسمية للقرآن وأنه ستنم إبادة أية روايات أخرى للكتاب السماوى ... ولكنهم لم يوفقوا أو ينجحوا

فى إعدام جميع النسخ القديمة . فضلاً عن وجود عدد من الأشخاص المهمين الذين استظهروا الروايات الأولى للقرآن .

وكان عبد الله بن مسعود واحداً من الصحابة المقربين لمحمد (ص) كان من العلماء الحافظين لمتن القرآن ودون من قبل رواية عن المتن الجامع لكلام الله وقد اعترض على الرواية الجديدة.

وجه الشيعة بصفة خاصة انتقادات حادة - شديدة - لمصحف عثمان . واتهموا زيدا - يبدو أن اتهامهم كان صحيحاً - بأنه حذف من المتن القرآنى جميع الآيات التى تتحدث عن على (ع) أو عن اهتمام النبى به وحقه من خلافته محمد (ص) من البدء وذلك إرضاء لعثمان والأمويين.

اتهم الشيعة عثمان بنحل وتحريف المتن القرآنى، ولاثبات دعواهم فإنهم يقولون أن بالروايات أماكن كثيرة لا ارتباط بين بعضها ببعض وليست واضحة، وبها إشارات مبهمه يستتبط منها بعض الحوادث الداخلية التى حدثت بين جماعة المسلمين فى المدينة، وتحتوى فى الوقت ذاته تهديدات لإعداء الإسلام .

ولكن لم يذكر أى اسم فى هذا المجال (ولم ينسب ذلك لأى شخص) حتى يمكن القول أن القرآن قد حرّف فى هذا الموضع أو الأسماء التى حذفت فى هذه الآيات.

أنكر السيفه وعبد الله بن مسعود وجود السورتين رقم ١١٣ - ١١٤ . كما ذكر الخوارج أن السورة رقم (١٢) لا أساس لها وهى سورة "يوسف" .

وعلى هذا فإن مصحف عثمان لم يعترف به عامة المسلمين فى البداية. وراجت على الأقل حتى القرن الرابع الهجرى متون للقرآن كتبها أبى بن كعب وعبد الله بن مسعود.

ولكن نظراً لأن هذه النسخ الأخيرة قد جمعت ممن يمتلكونها بأمر من الخلفاء والحكام المحليين وتم إعدامها. فإنه لم تمض عدة قرون حتى محيت الروايات الأخرى للقرآن، وبقيت فقط الرواية الرسمية لمصحف عثمان.

ولهذا السبب فإن الشيعة والخوارج كانوا مضطرين للاعتماد على مصحف عثمان رغم قولهم بتحريف في كثير من أماكن الرواية المذكورة، لأن المتون الأخرى لم يعد لها وجود .

ومع أن مصحف عثمان قد انتصر في نهاية الأمر على النسخ الأخرى. فإن كثيراً من المسلمين - وليس الخوارج والشيعة فحسب بل والسنة أيضاً - لا يعتبرون مصحف عثمان خالياً من الخطأ على الإطلاق وأعطوا لأنفسهم الحق في إظهار اختلاف القراءة القرآنية كما ظهرت قراءات كثيرة أخرى عند القراءة القرآنية، بمعنى أن قراء القرآن الذين حفظوا هذا الكلام المجيد كانت لهم قراءات عديدة لبعض آيات القرآن، كانت هذه القراءات المختلفة موجودة منذ عصر عثمان (رضي الله عنه) .

كان للنقص في الخط العربي في ذلك العصر تأثير في اختلاف القراءات وما نجم عنه من اختلاف في فهم بعض الآيات وقد أحتل ذلك أهمية أكبر أكثر من العوامل الأخرى. لم يستخدم الخط العربي في ذلك الوقت الحركات فحسب، بل لم يحدد الصوتيات القصيرة والطويلة. كما لم يستخدم التنقيط للحروف. ومن هنا كانت الحروف التي تكتب بشكل واحد تختلف من حيث النطق. ومن هنا فإن الحروف التي كانت مختلفة من حيث النطق والمعنى كانت ترسم أو تكتب شكل واحد، مما كان سبباً في قراءة بعض الكلمات بأشكال مختلفة مما سبب إشكالية تحديد صورتها الإنسانية (على سبيل المثال فإن تحديد الفعل المبني للمعلوم من الفعل المبني للمجهول يتعذر تحديدها دون حركات الإعراب). ولذا فإن فهم المتن يصبح صعباً.

ليس معلوماً فى أى عصر استخدام أسلوب التنقيط فى الخط العربى. ومن المحتمل أنه مأخوذ من السريانية - وإذا كان التنقيط كان اختراعاً موجوداً قبل الإسلام، فإنه على كل تقدير لم يكن مستخدماً فى عصر كتابة القرآن. واستخدم فى الخط العربى خلال الفترة الممتدة من القرن الأول حتى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى.

ومن المؤكد أن استخدام التنقيط ثم استخدام الحركات فى قراءات القرآن لبعض الكلمات المصوتة وغير المصوتة (الساكنة) كان مجالاً لبحوث ومناقشان، لان النسخ الأولى للكلام المجيد لم تكن به حركات أو تنقيط، لهذا لم يشططيعوا الاتفاق على طريقة واحدة وعامة لقراءة القرآن .

كان ما اعترى الخط من نواقص وما جرى من بحوث ومناقشات حول قراءة بعض الآيات فى مصحف عثمان قد أدى إلى ظهور القراءات المختلفة وتكونت فى بعض مدن ومناطق الخلافة وبخاصة فى المدينة ومكة والبصرة والكوفة مدارس مختلفة للقراء . كانت كل واحدة منها تابعة لأحد أئمة القراء وأصحاب نهج وأسلوب وطريقة معينة. من بين أساتذة علم القراءات المشهورين أبو عمرو بن أبى العلاء (ت ١٥٣هـ أو مدرسة البصرة) والكسائى (ت قبل ١٩٠هـ مدرسة الكوفة) وكان فى نفس الوقت واحداً من كبار أساتذة علم النحو وفقه اللغة العربية. وقد تفوقا على غيرهم من القراء .

كان أسلوب هؤلاء القراء المشهورين ينتقل من شخص إلى آخر فى بداية الأمر ثم ظهرت فى القرن الثالث الهجرى تأليفات خاصة لعلم القراءات المختلفة ولكن هذه المؤلفات جميعاً قد ظهرت بعد ظهور القراءات السبعة (كتاب السبعة) تأليف أبو بكر بن مجاهد التميمى البصرى (ولد ٢٤٥هـ وتوفى ٣٢٥هـ) . وهذا

الكتاب مفقود<sup>(١)</sup>. وهو جوهر هذه الكتب جميعاً التي ألّفت في علم القراءة. اختار ابن مجاهد في إقرار وتدوين المتن الرسمي أسلوب القراءة لسبعة من قراء القرآن كانوا أكثر القراء صيتاً في القرون السابقة وقابل بينها من هؤلاء (أبو عمر بن العلاء والكسائي) .

اعترف علماء الإسلام في القرن الخامس الهجري يقيناً باعتبار كتاب ابن مجاهد القراء السبعة كتاباً رسمياً للقراءات.

واجه زيد إبان جمعه وتدوينه للقرآن مصاعب كبيرة فلم يستطع إقرار الموضوع بناء على تقسيم المطالب، لأنه كما قلنا من قبل بأن المطالب المذكورة كانت مجموعة غير مرتبة. نزل الوحي بل والوحي الواحد غالباً ما تحدث عن موضوعات مختلفة.

لم يستطع زيد ومعاصروه تعيين وتحديد الترتيب التاريخي المتقدم والمتأخر لنزول الوحي، لم يتذكر أى من الصحابة تاريخ مرات نزول الوحي، وفي كثير من السور ذكر الوحي مرتبطاً بمواضيع ومسائل متفاوتة ومختلفة في مكان واحد. ولهذا السبب لم نزل أو نقضى روايات مصحف عثمان على هذا الاختلاط.

وزيد الذي لم يستطع جمع القطعات المختلفة في المتن الجامع والمرتب - مرتب من حيث المضمون وتاريخ نزول الوحي، لذا رتبها من حيث طول السور وقصرها بمعنى أنه وضع أطول السور في بداية المتن (سورة ٢، ٣، ٤ وغيرها) ووضع أقصر تلك السور قبل النهاية (أقصر السور هي السورة رقم ١١٢ أى سورة الإخلاص) . أما بالنسبة للسورة الأولى (الفاتحة) وهي سورة الصلاة

---

(١) ظهور نسخه مخطوطة من هذا الكتاب في مكتبة السليمانية بأستانبول بتركيا، وقد أحضرت منها نسخة ميكروفيلم تلبية لطلب أستاذي الأستاذ الدكتور شوقي ضيف الذي حققها ونشرته دار المعارف بالقاهرة. المترجم إلى اللغة العربية (م.ع).

الأصلية للمسلمين فقد وضعت في بداية المصحف.

وفيما يتعلق بالسورتين ١١٣-١١٤ أى "الفلق والناس" وهما أطول قليلاً من السورة رقم ١١٢ أى الإخلاص . فقد وصفهما في نهاية المصحف استثناء (ربما لاحتوائهما على كلمات إعجازية لحفظ الانسان من وسوسة إبليس والأرواح الخبيثة ومن أشرار الناس .

لم يكن أسلوب وضع وترتيب السور (أى من حيث الطول والقصر) لم يكن شيئاً جديداً فقد استخدمه العرب في ترتيب دواوين أشعارهم . وقد روعيت هذه الطريقة في المتن الذى أعده عبد الله بن مسعود بصورة أكثر إصرار ودأباً.

ومصحف عثمان الذى بين أيدينا (يحتوى على ١١٤ سورة و ٦٢٠٦ آية وسور القرآن وآياته متفاوتة من حيث الحجم : فسورة "البقرة" ٢ مثلاً تتكون من ٢٨٥ آية وسورة "آل عمران" ٣ مكونة من ٢٠٠ آية وسورة "النساء" ٤ مكونة من ١٧٥ آية وقس على هذا . وعلى العكس من ذلك السور من رقم ٩٧ أى "القدر" حتى ١١٤ أى سورة "الناس" تتكون كل واحدة من ٣ آيات إلى عشر آيات . بعض هذه الآيات تتكون من ٢ كلمتين أو ٣ ثلاث كلمات فيما تتكون كثير منها من نصف صفحة.

وعناوين السور أما بحسب الموضوع والمحتوى لكل سورة (مثل صورة ٨ أى "الأنفال" وسورة ٩ أى "التوبة" وسورة ١٢ أى "يوسف" والسورة رقم ١٩ أى سورة "مريم" والسورة رقم ٧٥ أى سورة "القيامة" وغيرها، أو فى أكثر المواضع تُعَنُون بالموضوع الذى يشار إليه فى أولها أو فى وسطها مثل سورة رقم ١٤ "إبراهيم". والسورة رقم ١٨ أى الأسرى - بنى إسرائيل - الكهف.

والسورة رقم ٣٠ أى سورة "مريم" والسورة رقم ٦٣ "المنافقون" وغيره.



أعطيت العنوان لتلك السور بعد وفاة محمد (ص). وقد أثار أحد رجال الدين المسيحيين وهو "يوحنا الدمشقي" (قبل عام ١٣٣هـ) إلى عناوين بعض هذه السور القرآنية.

وتوجد فى عناوين بعض السور القرآنية أو فى بداية بعض السور الأخرى (مثل السورة ٢٩ "العنكبوت") من المتن القرآنى الموجود (مصحف عثمان) حروف ملغزة (ذات أسرار) مثل "طه" (السورة رقم ٢٠) أو "حم" ٣٦ حتى ٤٠ (يس - الصافات - ص - الزمر - حم (غافر) و"طسم" السور من ٢٦ إلى ٢٨ - أى سورة الشعراء، طس، سورة النحل و"القصص طسم" و"الم" السورة ٢، ٣ و ٢٩ حتى ٣٢، أى سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت، الروم، لقمان، السجدة، "الر". السور من ١٠ إلى ١٥ أى سور : يونس، هود، يوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر .

يظن علماء المسلمين أنها اختصار لكلمات لها معانى "رمزية" ملغزة غامضة، لا يعلم سرها إلا الله. وللعلماء الأوروبيون افتراضات عديدة فى تفسير هذه الحروف المذكورة. من بينها الافتراض الذى وضعه نولدكه وهو الأقرب إلى الحقيقة. يعتقد نولدكه أن محمد (ص) لم يضع هذه الحروف فى البداية أو يضع عناوينها وإنما زيد هو الذى أضافها وإنها إشارة لأصحاب المقطع (الأجزاء أى الآيات أو السور) القرآنية التى أفاد منها زيد فى تنظيم المتن الجامع للكتاب المجيد<sup>(١)</sup>. فيمكن أن تكون "حم" فى الواقع رمزا لاسم "حمزة" و"الم" متعلق باسم "المغيرة" و"الر" مأخوذ من اسم "الزبير" و"طه" من اسم طلحة ... ولكن رمز بعض هذه الحروف لا يمكن حل رموزها.

فى بداية الأمر اهتم "نولدكه" ومن بعدهن هـ. هيرشفلد وهـ. باثوئر - بهذه

النقطة أو بهذا الموضوع وهو أن عدداً من هذه الحروف الملغزة تتكرر في بداية عدد من السورة المتواترة (المتعاقبة) وأنها تشكل بذلك سلاسل (مجموعات) صغيرة. ومن المحتمل أن هذا النوع من السور كانت مجموعات منسوخة (مكتوبة) من الوحي لم يرد زيد أن يفصلها بعضها عن بعض ويبدو أن هذه الحروف تشير إلى اسم أصحاب سلسلة النسخ المذكورة. اعتقد هـ. هيرشفلد أن من الجائز أن هذه الحروف لم تكن تشير إلى اسم صاحب النسخة الأولى من الوحي، بل أول حروف لأسماء عدد من أصحابها كانت نسخهم متشابهة.

فطبقاً لهذه الفرضية فإن "طه" لم تكن بمعنى "طلحة" بل تطلق على "طلحة وأبو هريرة" واقترح نولدكه في مؤلف أخير له، فكرة وتوجهاً آخر له حول "الحروف المرموزة" الملغزة، ولكن الباحثين لم يقبلوه وأكثر الافتراضات قبولاً هو الافتراض الأول لنولدكه الذي أكمله "هيرشفلد".

أثبت الباحثون في الدراسات الإسلامية موضوع أصالة القرآن ونفاد كلمة محمد (ص) (حل الباحثون في الدراسات الإسلامية على نحو مثبت) بنصوص المتن الأصلي للكتاب المجيد على الأقل. رغم التفاوت الموجود بين أسلوب أجزاء مختلفة من القرآن وبصورة أكثر بين أسلوب الأجزاء المتقدمة والمتأخرة منه. ومع هذا فإن الكتاب المجيد على أية حال هو معرفة شخصية محمد (ص).

وبديهي ليس هناك شك في أن مصحف عثمان (الذي جمعه زيد) ليس حاوياً أو شاملاً لجميع القرآن في صورته الأولى. ذلك أنه في رواية قرآن التي رواها أبي بن كعب سورتين ليستا موجودتين في المتن الرسمي. كما أن بعض أجزاء من القرآن الذي رواه أبو موسى الأشعري لم تزد في المتن الرسمي (مصحف عثمان) مما يدفع الشخص أن المتن الرسمي (مصحف عثمان) لم يكن شاملاً لجميع ما أوحى به في البداية وبعبارة أخرى لم يكن المتن الرسمي للقرآن شاملاً لجميع ما

أوصى به . كما يمكن القول باستنتاج ذهني أن اضافات قد اضيفت. ولكن يعنى  
وليس هناك شك أنه كان معنيا به وإلا كان أصحاب الروايات القرآنية الأخرى قد  
اعترضوا عليها على الفور ونفوها أو رتبوها.

وكما قلنا فإن ترتيب سور القرآن وفي ترتيب بعض آيات مصحف عثمان  
كانت برغبته وإرادته ووفق رأيه، ولا تعكس بأى وجه من الوجوه - الترتيب  
التاريخي لأجزاء القرآن. حقاً أنه ذكر في بداية كل سورة هل هي مكية أو مدنية،  
ولكن لم يحدد تاريخاً أكثر دقة لنزولها. يضاف إلى هذا أنه قد دخلت فى السور  
المدنية أجزاء وآيات نزلت فى مكة والعكس أيضاً صحيح فقد دخلت السور المكية  
آيات نزلت بالمدينة.

بذل المحققون الأوربيون مساعى كثيرة واجتهدوا لتحديد تاريخ الأجزاء  
القرآنية. وهذا أمر شديد الصعوبة لأن المتن القرآنى يحتوى على إشارات قليلة  
للوقائق التاريخية. حتى يمكن الاعتماد عليها لتحديد تاريخ معين أو تحديد الجزء  
المعين فى الكتاب المجيد.

على سبيل المثال فقد ورد فى السورة رقم (٣٠) أى سورة الروم حديث عن  
هزيمة الجيش البيزنطى (الروم) والانتصار المؤقت للإيرانيين خلال الفترة الممتدة  
من ٦١١ إلى ٦١٤م.

وكذلك على ما ورد فى سورة الأنفال (السورة الثامنة) وتحديد نزولها لأنه  
بعد غزوة بدر (٦٢٤م) فى تلك الغزوة غنم المسلمون مغنم كثيرة من المكيين عبدة  
الأوثان. مما أوجد ضرورة وجود الأصل والترتيب الذى تجرى القسمة على  
أساسها .

وفى السورة رقم ٣٣ (أى سورة الأحزاب) احتوت الآيات من ٩ إلى ٢٥

إشارات واضحة إلى غزوة "الخنق" عام ٦٢٧م وتتحدث الآيتان ٢٦-٢٧ من هذه السورة عن هزيمة قبيلة بنى قريظة اليهودية وأسرها (مع عدم ذكر اسم القبيلة). وعلى هذا يمكن اعتبار تاريخ هذه السور هو ربيع عام ٦٢٧م (السنة السادسة الهجرية). ويبدو أن السورة رقم ٤٨ (الفتح) تتعلق بصلح الحديبية مع المكين (٦٢٨م - ٧هـ). ولكن الإشارات الواردة بالقرآن والمتعلقة بوقائع وأحداث مشهورة تاريخياً قليلة بالقدر الذى يجعل من المحال تعيين وتحديد تواريخ الكلام المجيد .

بل أنه لا القرآن ولا الحديث، بل وسيرة النبي وحياته التى كتبها ابن اسحق (والتي أفاد منها الطبرى) وعبد الله بن هشام يذكر تاريخ وقائعها وأحداثها.

ولهذا السبب فإن الباحثين المسلمين قد استعانوا مضطرين بمعايير أخرى لتحديد تاريخ أجزاء القرآن وآياته. بمعنى أنهم اعتمدوا على المطالعة التطبيقية والخصائص الأسلوبية والمفردات والاصطلاحات الخاصة والحالة الروحية لمحمد (ص) فى أجزاء القرآن المختلفة.

بديهي أن هذا المعيار لا يمكن أن يفضى إلى نتائج حاسمة موثوق بها لتحديد تاريخ دقيق للأجزاء المختلفة للكتاب المجيد.

ومع هذا فإن تطبيق هذا الأسلوب فى تعيين تحديد المتقدم والمتأخر للكثير من السور وبخاصة المدنية منها قد أتى بنتائج إيجابية (قد حقق نتائج إيجابية).

بدأ كوستاف ويل G. Well التحقيق فى تواريخ المتن القرآنى، ثم أعقبه اسبرنكر A. Sprenger . وأكثر من عمل فى هذا المجال هو ت . نولدكه. فقد اقترح تصوراً كاملاً لتواريخ السور القرآنية، وقسم هذا التاريخ إلى دورات أو مراحل أربعة على النحو التالى : ثلاث منها تتعلق بمرحلة مكة ومرحلة ترتبط

بالمدينة. كما اقترح "كريمة" تصورا أكثر تطرفا. إلا أن تحديد الترتيب التاريخي الذي قام به هـ. هيرشفيلد وهو إلى حد ما تذييل لأعمال التحقيق التي قام بها نولدكه ولم يكن بعيدا عن تصوره . فإن السور المكية الأولى هي ذاتها التي أقرها زيد في نهاية الكتاب في أغلبها.

والسور المذكورة تُعد من أكثر السور شاعرية من حيث القصر والوزن وروعة الأسلوب والتميز. فهي مملوءة بالأساليب المتأججة والصادقة والإيمان والموضوع الرائج الذي يسيطر على سور هذه الدورة عبارة عن القيامة الكبرى. ومستقبل الموتى (المحكمة الرهيبة) والمصير الموحش الذي ينتظر عبدة الأوثان والمشركين الذين لا يؤمنون بالله الواحد. وبعبارة أخرى فإن المضمون الغالب لهذه السور هو التعريف بيوم القيامة. أو اسكاتولوزي .

ورتب نولدكه سور هذه الدورة على النحو التالي :

٩٦ - ٧٤ - ١١١ - ١٠٦ - ١٠٨ - ١٠٤ - ١٠٧ - ١٠٢ - ١٠٥ - ٩٢ - ٩٠ ،  
٩٤ ، ٩٣ ، ٩٧ ، ٨٦ ، ٩١ ، ٨٠ ، ٦٨ ، ٨٧ ، ٩٥ ، ١٠٣ ، ٨٥ ، ٧٣ ، ١٠١ ، ٩٩ ، ٨٢ ،  
٨١ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ١٠٠ ، ٧٩ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٧٥ ، ٨٣ ، ٦٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٦ ،  
٧٠ ، ٥٥ ، ١١٢ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١ . أى أن المجموع ٤٨ سورة .

تميزت سور المرحلة الثانية المكية بحرارة أقل، وثورة أقل، وقول أكثر هدوءًا. في هذه السورة استخدمت صفة الرحمن بدلاً من اسم الله كما كانت العادة ولهذا السبب سميت هذه السور بالسور الرحمانية. في هذه السور خطب محمد (ص) بلغة الأمر واستخدمت كلمة "قل" . والتوحيد هنا هو الموضوع الكلي لهذه السور. وامتازت سور المرحلة الثانية المكية عن السور في المرحلة الأولى بأنها أكثر طولاً وبناء على ما قاله نولدكه. فإن هذه السور على النحو التالي :

٥٤ - ٣٧ - ٧١ - ٧٦ - ٤٤ - ٥٠ - ٢٠ - ٢٦ - ١٥ - ١٩ - ٣٨ -  
٣٦ - ٤٣ - ٧٢ - ٦٧ - ٢٣ ، ٢١ ، ٢٥ - ١٧ - ٢٧ ، ١٨ . ومجموعها ٢١  
واحد وعشرون سورة.

ويلاحظ في سور المرحلة الثالثة المكية تكرار كثير، وشكلها الإنشائي أكثر غلظة، والإكثار من المحسنات البديعية والمعاني والبديع لدرجة أن الأفكار الشاعرية في هذه السور تحتل مكاناً كبيراً (ما يقرب من ١٥٠٠ آية) اشتملت على قصص الأنبياء قبل محمد (ص). ويلاحظ فيها الكثير من التعاليم والقوانين وأسلوبها قريب من أسلوب الخطابة. وترتيب سور هذه المرحلة حسبما ذكره نولدكه على النحو التالي :

٣٢ - ٤١ - ٤٥ - ١٦ - ٣٠ - ١١ - ١٤ - ١٢ - ٤٠ - ٢٨ - ٣٩ -  
٢٩ - ٣١ - ٤٢ - ١٠ - ٣٤ - ٣٥ - ٧ - ٤٦ - ٦ - ١٣ ، ومجموعها ٢١  
سورة .

وتقترب سور المرحلة الرابعة المدنية من حيث الأسلوب مع سور المجموعة الثالثة المكية. ولأن مرحلة نشاط محمد(ص) في المدينة معروفة أكثر من غيرها من المراحل الأخرى فإن مضمون ومحتوى سور هذه الدورة أكثر وضوحاً من الأنوار الأخرى . ولم تحظ الأحاسيس الدينية وإبلاغ عقيدة الوحدانية المطلقة بالدرجة الأولى من الاهتمام. (ووجد محمد نفسه مضطراً للتبليغ) .

وبدلاً من أن يبلغ محمد موضوع يوم القيامة ولا (المحاكمة الرهيبة) وجد نفسه مضطراً للتفكير في متطلبات حياة الجماعة الإسلامية في المدينة .

ولهذا يلاحظ في السور المدنية قوانين متفرقة (مقررات لأحكام) كثيرة لها جانب تشريعي قانوني (فيما يتعلق بالأسرة، الزواج والطلاق وأحكام بعض الجنح

والجنايات والضغائن (والنار) والقصاص والجهاد والغنائم وتقسيمها.

مع أن مجموعة القوانين القائمة على أساس ديني لم تكن موجوده فغن تكون هذه المجموعة كان موضع اهتمام الأجيال القادمة من المسلمين واستغرق إنجاز هذا العمل ثلاثة قرون على الأقل.

وتولى تدوين مثل هذه المجموعة أجيال تالية، واستمر إنجاز هذا العمل إنم به ثلاثة قرون على الأقل.

ويشاهد في السور المدنية إشارات كثيرة بل ومطالب مباشرة صريحة تتعلق بأحداث حدثت (وقعت) داخل الجماعة الإسلامية وخارجها في تلك المرحلة (٦٢٢ - ٦٣٦م). ولكن - سوى النذر اليسير - هذه الإشارات تفتقد الدقة والكلام الدقيق والمحدد الذي يسمح بتأريخ الوقائع والأحداث من ذلك مثلاً الحملات التي شنت على "المنافقين" الذين كانوا يقوضون الجماعة الإسلامية من داخلها. وينعكس في السور المدنية بصورة واضحة قطع الصلة بصورة قاطعة بين محمد (ص) وبين اليهود .

كان محمد (ص) إبان إقامته في مكة معتقداً بأن العقيدة اليهودية والعقيدة المحبة تتشابه تشابهاً تاماً مع إيمانه وتغير الأمر في المدينة حيث انقطعت الصلة بين المسلمين واليهود بصورة قاطعة أولاً ثم بين المسلمين والمسيحيين بعد ذلك . وتشهد بعض آيات القرآن بذلك فقد ورد في القرآن. لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك أن منهم قسيسين ورهبان وأنهم لا يستكبرون<sup>(١)</sup>.

وقد حمل القرآن بشدة على اليهود وبخاصة في سورة البقرة - السورة

---

(١) القرآن سورة "٥" المائدة آية (٨٢).

الثانية للقرآن وهى أكبر سور القرآن التى اشتملت على هجوم شديد وكثير على اليهود. ولكن يُشاهد فى القرآن فى نهاية هذه المرحلة حملات على اليهود والمسيحيين، وعلى المسيحيين خاصة بسبب الإيمان العقيدة بعقيدة التثليث (فقد لامهم القرآن على ذلك . "إذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس إتخذونى وأمي آلهين من دون الله، قال سبحانه ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب" (١)).

وقطع العلاقة بين اليهود أولاً ثم مع المسيحيين تظهر أن هذه العقيدة وهى أن دين التوحيد الأول لم يكن مرتبطاً بالعقيدة اليهودية ولا بالعقيدة النصرانية، بل أن إبراهيم رسول الله وابنه إسماعيل نبي الله هما من بلغا العرب بها وأن الكعبة هى المعبد الذى عبد فيه إبراهيم الله الواحد الأحد.

تحدث القرآن فى المرحلة المدنية كثيراً عن عيسى المسيح وأنه رسول الله واجتهد القرآن فى توضيح التشابه بين تعليم عيسى والإسلام وأن المسيحيين بمرور الزمن قد حرقوا فيه.

وفى القرآن : تصوير يوضح عيس كسلف لمحمد مباشرة (٢) سلف يتبأ برسالة محمد وبقدرته. على النحو الذى قاله ونولده "إن العامل الحاسم فى تحديد علاقات محمد (ص) مع اليهود والنصارى يرجع على الأقل إلى الاختلافات المذهبية وأكثره إلى سلوك هؤلاء مع جماعة محمد وأتباعه".

وردت فكرة الجهاد ضد أعداء الدين فى المعتقد الإسلامى فى المرحلة المدنية

---

(١) المائدة - ١١٦.

(٢) القرآن سورة ٦١ (الصف) آية ٦ .



وعدت واجباً دينياً على كل مسلم. كما سجلت في نفس الوقت قانوناً لاقتسام الغنائم التي غنمها المسلمون من الأعداء. ويقال هنا أيضاً بأن فكرة الجهاد، في سبيل الدين تنسب إلى عيسى وحواريه .

وبناء على تصور نولدكه فإن السور التالية متعلقة بالمرحلة المدنية (الرابعة) وأن ترتيبها على النحو التالي :

٢ - ٩٨ - ٦٤ - ٦٢ - ٨ - ٤٧ - ٣ - ٦١ ، ٥٧ ، ٤ ، ٦٥ ، ٥٩ ، ٣٣ ،

٦٣ ، ٢٤ ، ٥٨ ، ٢٢ ، ٩٨ ، ٦٦ ، ٦٠ ، ١١٠ ، ٤٩ ، ٩ ، ٥ . ومجموعها ٢٤ سورة.

ويظن كثير من الباحثين في الدراسات الإسلامية ومن بينهم نولدكه أن الآية الخامسة من السورة الخامسة آخر وما نزل من وحى على محمد (ص) قبل وفاته.

هذه الآية تمثل الوداع من محمد لأتباعه<sup>(١)</sup>

وبديهى أن كل تصور تم اقتراحه لتحديد تواريخ السور القرآنية ومن بينها تصور نولدكه يحتل أهمية نسبية وأكثرها جانب ظنى. وكل ترتيب زمانى نقبله من هذا الشخص، أو لهذه السورة يكون صادقاً على أى تقدير بخصوص القسم الأصلى لهذه السورة ولا ينطبق على آيات السورة كلها .

ولاثبات ذلك هناك نماذج كثيرة. على سبيل المثال الجزء الأصلى للسورة الخامسة أى سورة "المائدة" . يعتقد نولدكه وكثير من الباساحثين فى الدراسات الإسلامية أنها أكثر سور القرآن تأخراً. وبناء على هذا فإننا يمكن أن نعين أو نحدد ترتيب السور من حيث تاريخ صدورهما على سبيل التقريب فقط .

---

(١) "اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الذين أتوا الكتاب حل لهم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو فى الآخرة من المحسنين" المائدة آية ٥.

ويمكن الاستنباط مما سبق ذكره أن محتوى القرآن متنوع كثيراً. وأن سور المرحلة المدنية التي تحتوى بصورة أكبر على جانب وعظي وتشريعى بصورة عامة . وكما أشار إلى ذلك جولد تسيهر "وأنها كانت حرباً على البربرية والجاهلية العربية فى أمور الدين والحياة الاجتماعية والرؤية للعالم وحياة القبائل العربية.

وأن محمداً (ص) وقرآنه كان يحارب الجاهلية وعبادة الأوثان وفى نفس الوقت حارب القواعد الثابتة الراسخة للمجتمع الأبوى والمجتمع الذى كان فى حالة من التلاشى ونهج الحياة العشائرية العربية التى كانت سائدة قبل الإسلام (فرقة وانفصال وعداوة القبائل العربية لبعضها بعضاً والحروب فيما بينها بسبب الثأر والعلاقات الجنسية بين الرجال والنساء غير المحددة والمنظمة وولد البنات وغير ذلك) .

ويعكس القرآن العلاقات الاجتماعية الجديدة وأشكال المجتمع الطبقي الوليد الذى تشكل ونهج الحياة الجديدة والرؤية الدينية الجديدة. كما شدد القرآن على تجريم الامتثال بين القبائل، وحض على نشر الأخوة بين جميع المسلمين وبعيدا عن الأصل والجنس واللون والقومية واللغة والإعلان على أن المؤمنين من حيث الدين والعنصر والسياسة أمة واحدة لها أهمية تاريخية عظيمة..).

كان انتشار القرآن بين المسلمين فيما بعد أكثر منه بين المعاصرين لمحمد (ص) إبان حياته. وتعلم المسلمون الكتاب المجيد منذ طفولتهم ويقراه المدرسون (معلموا القراءة) لهم مراراً وتكراراً ويفسرونه لهم. واعتاد المؤمنون قراءة هذا الكتاب فى كل يوم بعد نهاية الدرس وطوال حياتهم أثناء البلوغ والرجولة أيضاً (أو الاستماع لقراءته). وأصبح القرآن "كتاب الكتب" وصار مجموعة الأدعية وقانون الأعمال الدينية والحياة الاجتماعية وسلوكهم اليومي. ولأن المسلمين يعتبرون القرآن "إعجازاً" لا يستطيع أى شخص أن يأتى بنظير له. ولن يستطيع أحد أن يأتى بمثله ولو اجتمعت الأنس والجن على أن يأتون بمثله فلن يستطيعوا<sup>(١)</sup>.

---

(١) إشارة إلى الآية القرآنية التى وردت فى سورة البقرة ، رقم ٢٣، وإلى آية رقم ٨٨ من سورة الإسراء.

"وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. البقرة ٢٣. قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً" صدق الله العظيم الإسراء آية ٨٨ .

للسبك ثر القرآنى نفوذ وتأثير كبيرين وعميقين فى الأدب العربى أعم من نثره ونظمه بل له نفس التأثير والنفوذ فى الفقه الإسلامى والشريعة الإسلامية والتصوف والحكمة والفلسفة العربية والإيرانية. وقد تكونت المصطلحات فى الأدب والفقه والشريعة والتصوف والحكمة والفلسفة غالباً بتأثير من المفردات القرآنية .

ومع هذا فإن القول بأن جميع التعاليم الدينية والأخلاقية والقوانين الشرعية والفقه الإسلامى قد وردت فى القرآن بل بكل تفصيلاتها هذا القول قول خاطئ<sup>(١)</sup>.

لم ينته سير التكامل فى الإسلام بالقرآن. فقد أثبت جولدتسيهر ومن بعده علماء الدراسات الإسلامية أن الإسلام شأنه شأن سائر المعتقدات الدينية لم تكتمل فى آن واحد ولم تتغير.

فقد اكتمل "الفكر" الإسلامى شأنه شأن الأديان الأخرى خلال قرون وانعكست فيه سائر التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى البنية التى ظهر وانتشر فيها. ولهذا السبب فإن القرآن فقط واحد من مصادر دراسة تاريخ الإسلام . ولا يمكن أن يكون بأى حال من الأحوال المصدر الوحيد لدراسة هذا الشأن.

فقد استحدث العلماء والفقهاء المسلمون تدريجياً، وعلى أساس القرآن كثيراً من أمور الشريعة الإسلامية. فأوجدوا علم القراءة كأول علم قبل سائر العلوم .

كان أسلوب ومسلك ورؤية محمد (ص) والجماعة الإسلامية الأولى تتغير فيه بالنسبة إلى فلان أو فى نفس الموضوع الدينى أو الدنيوى وعلاقاتهم مع أتباع

---

(١) يرجع فى ذلك إلى كتاب كراجكوسكى. فى ترجمة للقرآن صـ ٦٥٤.

الديانات الأخرى حسب الأوضاع والأحوال والزمان والمكان .

كان بعض الوحي ينزل على محمد (ص) بصورة مؤقتة، وكان بعض الوحي الآخر ينزل على محمد فينسخ ما نزل من قبل. ولهذا أصبح لازماً أن يعرف المسلمون أى الأحكام والقوانين القرآنية هي "الناسخ" وأيها هو "المنسوخ" (نسخ كلمة عربية من معانيها الإلغاء والنقض).

لم يبذل زيد بن ثابت أى جهد لتوضيح هذه النقطة وذكر فى المتن الرسمى للقرآن جميع ما أوحى به. وتكون تدريجاً فيما بعد فرع آخر من فروع العلوم الإسلامية وهو ما عرف باسم "علم الناسخ والمنسوخ" هذا العلم فرع من علم أكثر اتساعاً فى الشريعة الإسلامية يعرف باسم "علم التفسير" والهدف منه تدوين تفسير للقرآن من الناحية الواقعية والفلسفية والآليات.

ويُعد عبد الله بن العباس ابن عم النبى مؤسس علم التفسير ويعتبره الذين أتوا من المفسرون له المرجع الأساسى والمعتبر لهم. وازدهر علم التفسير منذ القرن الثانى الهجرى والقرون التالية له. والمؤلفات المتعلقة بالتفسير كثيرة .

وتعتبر كتب التفاسير التالية أكثر تفاسير أهل السنة اعتباراً وقيمة وشهرة وهى على النحو التالى :

١- الطبرى (محمد بن جرير ٢٢٤ - حتى ٣١٠هـ) وهو إيرانى الأصل ومن أهل طبرستان وهو مؤرخ وفقيه شهير، وكتابه تفسير القرآن كتاب أساسى متميز ومحيط وواسع . وقد ضم ما قبل من تفاسير قبل عصره. وكان موضع قبول عامة الناس .

٢- الثعالبى : (أبو اسحق محمد النيسابورى، فقيه من اتباع الإمام الشافعى ت ٤٢٨هـ وتفسيره هو "كتاب الكشف والبيان فى تفسير القرآن"

٣- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر - ٤٦٧ حتى ٥٣٨هـ. من أهل

خوارزم ويعرف باسم "الكشاف عن حقائق التنزيل" ومع أن الزمخشري كان معتزلياً فقد قبل أهل السنة تفسيره وقبلوه مع التعديل الذي قام به بنصه موافقاً لروح أهل السنة والجماعة . مثلاً عبارة "مدح الله الذي خلق القرآن فقد غيروا كلمة "خلق" إلى كلمة "أنزل" .

وقد كافح الزمخشري كثيراً في قبول تفسير بعض الآيات القرآنية التي تنتهي إلى التشبيه.

٤- البيضاوى (عبد الله بن عمر - لابن ٦٨١هـ - ٧١٦هـ) وهو إيراني الأصل وابن قاضى قضاة فارس.

وكتابه فى التفسير هو "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" الذى ألفه معتمداً على كتاب الكشاف للزمخشري وكثير من المصادر الأخرى.

يقول نولدكه عن تفسير البيضاوى ما يلى : والآن يعتبر أهل السنة هذا التفسير أفضل من جميع التفاسير تقريباً. وأكبر امتيازات هذا التفسير هو تجميع مطالب عديدة بصورة مختصرة وموجزة ومنقحة، ولكن عدم الدقة هى مشكلته الكبرى وغير مكتمل فى أى فرع من الفروع التى يبحثها، أعم من التفسير التاريخى وثقافة اللغات والنحو ومنطق الجدل والإنشاء وغيره.

٥- الرازى (فخر الدين الرازى - ت ٦٠٦هـ) إيراني عالم بعلوم ومعارف عصره ومن بين مؤلفاته كتابه فى التفسير المعروف باسم "مفاتيح الغيب" أو "التفسير الكبير" وهذا التفسير مضاد للمعتزلة وفى نفس الوقت ضد الظاهرية (المذهب الظاهري) وبعبارة أخرى يقوم على الاستنتاج العقلى والاستنتاجى فى علوم الشريعة وكذلك الظاهريون المفرطون.

٦، ٧ : عالمان مصريان باسم "المحلى" (جلال الدين ت ٨٦٤هـ) وتلميذه المعروف باسم "السيوطى" (جلال الدين ت ٩١١هـ) وكتابهما هو المعروف

"تفسير الجلالين" بدأه الأول وأتمه الثانى وبالإضافة إلى هذا فإن السيوطى قد ألف كتاب "الإتقان فى علوم القرآن" وهو مقدمة للتفسير التى ألفت عن القرآن وفيما يتعلق بالمفسرين الشيعة والتفاسير الشيعية فنتحدث عنهم فى الفصل الخاص بالتشيع .

"التأويل" أى تفسير الكلام المجيد حسب التأويل (الإيهام) ويحتل التأويل فى تفسير القرآن مقاماً خاصاً. وقد استخدم هذا النوع من التفسير كثير من المؤلفين الشيعة والصوفية المسلمين. من المفسرين الذين وردت الإشارة إليهم أخيراً ابن عربى (محيى الدين محمد على الأندلسى، ٥٦١، ٦٣٨هـ) وهو صوفى شهير امتاز عن غيره بإيمانه بوحدة الوجود. من بين مؤلفاته التى بلغت ١٥٠ مؤلفاً (مائة وخمسين مؤلفاً) كتاب فى التفسير (كتاب التفسير) .

وحسب قول بروكلمان أنه (كتبه أى كتاب التفسير من وجهة النظر الصوفية)، وأن تأويل القرآن فى هذا الكتاب بلغ الحد الأعلى . فى السورة رقم ١٢ من سور القرآن والتى تحتوى على قصة التوراة حول يوسف.

فقد أولت ووجهت كفاحه ومبارزه الخصائص المختلفة للروح الإنسانية فقد مثل، ويعقوب كمثل للتفكير، ويوسف كمثل للقلب الحساس، والأخوة العشرة ممثلين للحواس الباطنية الخمسة، والأحاسيس الظاهرية الخمسة.

كتبت هذه التفاسير السابقة باللغة العربية مع أن كثيراً من مؤلفى التفاسير كانوا إيرانيين.

لم تصل النسخة الخطية لمصحف عثمان إلى أيدينا - ومع أن كثيراً من النسخ التى يقال أنها "أصل قرآن عثمان" والتى يشاهد عليها آثار قطرات "من أنار دم عثمان" قد نسخ مزيفة كذلك وقد زيف هذه القطرات بعض المؤمنين المتظاهرين بالتقوى.

ويوجد واحد من تلك المصاحف التى تحتوى أثراً مزيفة لعدم عثمان وهو قديم جدا فى مسجد خواجه أحرار فى سمرقند حيث يحظى باحترام وتقدير المؤمنين.

وقد انتقل هذا المصحف الآن إلى مكتبة معهد الاستشراق بمجمع علوم جمهورية أوزباكستان الاشتراكية الروسية . وبعض النسخ الخطية للقرآن التى تعود إلى القرنين الأول والثانى الهجرى لا تزال محفوظة حتى الآن. ولكن النسخ الخطية التى نسخت فى القرون التالية كثيرة.

هناك طبعات حجرية ورصاصية للقرآن كثيرة فى جميع أنحاء الأرض ولأن ترجمة القرآن من اللغة العربية- التى نزل بها الكتاب المجيد - لا يعد عملاً محبباً إلى الله؛ فقد كان المتن القرآنى بطبع وتضاف إليه حواشى باللغات الأخرى مثل : الفارسية والتركية) التى كانت تصل إلى ما يشبه الترجمة.

وقد كتبت فى كثير من الطبقات الحجرية الشرقية للمتن العربى ترجمة لفظية أى كلمة بكلمة (وكلها تقريبا كلمات عربية) بحروف صغيرة جداً (باستثناء الكلمات التى دخلت من لغات أخرى إلى لغة الناشر الفارسية) والتركية ولغات أخرى إلى لغة الناشر (الفارسية، التركية ولغات أقوام الترك الآخرين، والأردو وغيرها .

لم تكن هناك حتى القرن الثانى عشر الميلادى - فى الأقطار المسيحية الأوروبية العربية أى خبر عن مضمون القرآن والسنة والإسلام. تمت أول ترجمة عربية ناقص جدا للقرآن إلى اللغة الأرمينية فى النصف الأول من القرن الثانى عشر فى مدينة طليطله (توليدو) بأمر من بطرس المكرم (ت ١٥٦م) رئيس الدير الكليوفى الشهير (بفرنسا) وأضيف إليها شرح لسيرة النبى التى ألفها ابن هشام وقام بهذا العمل عدد من يعرفون العربية.

فى عام ١٥٤٣ سبقت هذه الترجمة التى كانت لا تزال حتى ذلك الوقت فى صورة خطية ثم طبعت وأشرف على طبعتها تيودور بيبلياندر فى مدينة بازل -

بسويسراً وكتب مقدمات لها كل من "مارتن لوثر كينج" (المصلح الدينى المسيحى) وفيليب ملانخستون . ونشر هذه الطبعة فى ثلاثة أجزاء .

ومنذ القرن السابع عشر حتى التاسع عشر تمت فى أوربا الغربية ترجمات عديد بكثير من اللغات (الألمانية - الهولندية - الفرنسية - الانجليزية وغيرها) وتمت طباعتها .

كانت الترجمة الكاملة الأولى للقرآن والتي نقلته من العربية مباشرة وتم نشرها هى الترجمة التى قام بها ك.س. سابلوكوف (١٨٠٤ - ١٨٨٠م) أستاذ مجمع العلوم الدينية فى كازان (قازان وأقدم ترجمة للسور الملكية فى القرآن قام بها آ . كريمسكى المستعرب الروسى البارز .

وأحدث وأنم ترجمة روسية للقرآن هى التى قام بها أكاديميسين أى يو . كراجلكفسكى . وهى أكبر المتعربين فى عصرنا هذا وهو عالم روسى - سوفيتى (١٨٨٣ - ١٩٥١م) وقد طبعت بعد وفاته .

وقد أعد جوستاف فلوكل متناً علمياً ونقدياً للمتن العربى للقرآن، كما أنه دون أفضل كشاف للآيات القرآنية<sup>(١)</sup>.

---

(١) ١- فهرسة هذه الترجمات فى مقالة كريمسكى تحت عنوان (حول تفسير القرآن والكتب اللازمة لفهمه) . كملحق وحاشيه للكتاب ودوزى (تاريخ مختصر الإسلام ص١٣٧ جمعها . كما تحدث فى الصفحات ص١٤٣ حتى ١٤٤ عن الترجمات الروسية للقرآنية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

٢- قازان - كازان، ١٨٧٩ والطبعة الثانية ١٨٩٦ وكلتا الطبعتين تحتويان فقط على الترجمة الروسية، الطبعة الثالثة قازان ١٩٠٧ تحتوى المتن العربى والترجمة الروسية.

٣- طبعت الطبعة الأولى فى ليبزج عام ١٨٣٤ وتشرف بها. وأفضل طبعة فى عصرنا هى الطبعة الرسمية المصرية التى نشرت بالقاهرة ١٣٣٧هـ // ١٩١٩م. عن أقدم نسخة خطية.

٤- طبعت الطبعة الأولى عام ١٨٤٢م فى ليبزج ونشرت تحت عنوان لا تينى ثم طبعت مجدداً بعد ذلك.



## الفصل الرابع

### مصادر التشريع الإسلامى

كان القرآن فى بداية أمر الجماعة الإسلامية هو الأساس والمصدر للتعاليم الدينية والتشريعية فى نفس الوقت. ولكن ومع مرور الزمن لم يعد هذا المصدر كافياً لمواجهة الاحتياجات والمتطلبات فى مراحل الفتوحات العربية الكبرى (٦٣٢م حتى ٧٥١م) فظهر منبع ومصدر آخر بجانبه ونعنى به "السنة".

فى جميع ممالك أسيا البعيدة والوسطى وشمال أفريقيا التى فتحها العرب منذ (١١ حتى ١٣٤هـ) كون الفاتحون العرب جماعة إقطاعية كانت تتجاوز مراحلها الأولية وتتجه (تخطو) من حيث النواحي الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والثقافية إلى مراتب أكثر تعقيداً وتفاعلاً عما كانت عليه فى المجتمع العربى القديم .

فقد كانت الممالك الجديدة التى فتحها العرب ذات علاقات مع الأرض وحياة مدن وقوانين ملكية ومقامات حاكمة وأسلوب حياة اجتماعية أكثر صعوبة بمراحل كثيرة عما كانت عليها الأوضاع فى موطن العرب الأصلى.

فقد واجه العرب فى تلك الأقطار المفتوحة مسائل واحتياجات ومتطلبات لم يتعرض لها . أو يجيب القرآن على متطلباتها .

ولما كان العرب آنذاك لم يكن عندهم تفريق بين الدين والدولة والدين والسياسة والقانون الدينى والقوانين العامة - لهذا السبب أراد الفاتحون الإجابة على هذه الاحتياجات (المتطلبات) الحياتية الناجمة عن علاقات اجتماعية جديدة، وفقاً للدين ونفوذه. فاستندوا فى هذا الوقت على السنة (أى أقوال محمد(ص) أو أفعاله التى فعلها إبان حياته) ولم يمتنعوا عن نحل الأحاديث. وبهذه السبيل ظهرت السنة الإسلامية تدريجياً .

الكلمة العربية "سنة" (وجمعها سنن) كانت تعنى فى بداية الأمر (الطريق) واتجاه الحركة (التي يجب السير فيها ونحوها) وأطلقت مجازاً على الرسم والعادة التي كان عليها السابقون) .

فى الجزيرة العربية قبل الإسلام كانوا يطلقون ذلك على مجموع القوانين والقواعد الأخلاقية والحقوق غير المكتوبة، أى الأعراف السائدة فى المجتمع الأبوى والعشائرى فى شمال الجزيرة العربية .

بعد ظهور المجتمع الطبقي والإسلام تناقض ذلك مع ما كان سائداً فى العصر الجاهلى من تقاليد وسنن وحلت السنة الإسلامية الجديدة محلها، ومع أن شيئاً من سنن الجاهلية القديمة قد دخل فى السنة الإسلامية الجديدة كما لو أن النبى (ص) أمر به .

وبعد ذلك، وبعد الفتوحات العربية الكبرى دخلت السنة الإسلامية كثير من العناصر اليهودية والنصرانية والزرادشتية التي كانت قد أخذت من تشريعات الرومان وإيران الساسانية. ولكنها ألحقت بالصورة التي بدت أنها من فعل النبى.

اشتملت الاحتياجات الأصلية التي أوجبت تكوين السنة الإسلامية على جانب قضائى بمعنى أنها كانت تستلزم وجود قسم (فرع) للقانون العام والقوانين الجزائية والمالية والأسرية لم يكن ممكناً أن تستند على المتن القرآنى فقط . ولهذا السبب فإن المحتوى الأصلى للسنة الإسلامية هو هذه المسائل القانونية (التشريعية) .

تأسست السنة الإسلامية على أساس من الأحاديث الكثيرة .

المعنى الأولى (اللغوى) لكلمة "حديث" وجمعها : "أحاديث" من "حدث" "الخبر والقصّة" . أو بمعنى أكثر تحديداً "نقل القول" أما المعنى الاصطلاحي. فالحديث عبارة عن رواية لأقوال أو أفعال محمد النبى (ص).

يُستنتج من الأحاديث، الأحكام القانونية والتشريعات الدينية والقواعد المتعلقة بالطهارة من الناحية الدينية والقواعد المتعلقة بالمأكل والقيم الأخلاقية وسلوك الشخص المؤمن في الحياة ونهج الحياة اليومية. وكانوا يحددون أسلوب التعامل مع الشخص أو بالحكم القرآني حسب الأحاديث التي كانت مرتبطة بالمتن القرآني على أي نحو من الأنحاء وكانت لبعض الأحاديث في نفس الوقت جانبها التاريخي وتتضمن جانباً من حياة محمد (ص) وصحابته أي المهاجرين المكين أو أنصاره في المدينة. وقد ظهرت في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الأول والثاني الهجريين) على أساس من الأحاديث "كتاب المغازي"<sup>(١)</sup> الخاصة بالغزوات وحملات محمد (ص) وصحابته. والتي بدت كنوع خاص من التأليفات التاريخية المتقدمة وكذلك كشرح لحياة محمد (ص) باللغة العربية.

ولهذا كان جزء من هذه الأحاديث واحداً من مصادر تاريخ صدر الإسلام. مصدر يجب الإفادة منه بحذر وبمنظرة نقدية خالصة .

كان المحافظون والناقلون للحديث النبوي في الدرجة الأولى هم صحابة النبي أي أقاربه وأصدقائه ورفاقه والتي كان يعيش جزء كبير منهم في مكة . مثل عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر (ت ٧٤هـ) وعلى بن أبي طالب (ع) وطلحة والزبير وكانوا من الصحابة المشهورين.

وأبو هريرة وكان من الصحابة وله شهرة كبيرة وعامة (متوفى عام ٥٨هـ) وله من التلاميذ ثمانمائة ٨٠٠ وناقل لـ ٣٥٠٠ حديثاً)، وأحد الفاتحين لإيران : عبد الله بن عامر (ت ٦٠هـ) وعبد الله بن مسعود المعروف بعالم القرآن (ت ٣٣هـ) وناقل ٨٤٨ حديثاً) وكاتب النبي وجامع القرآن زيد بن ثابت وعائشة زوجة النبي

---

(١) من بينها "كتاب المغازي" للوافدي (أبو عبدالله محمد بن عمر ، الذي يحتل أهمية خاصة).

"أرملته" (ت ٥٩هـ) والتي نقلت وروت ١٢١٠ حديثاً. ويعد كثير من رفاق النبي (ص) ومعاصروه أيضاً من الحفظة رواة الأحاديث. يأتي من بعد هؤلاء التلاميذ (التابعون) كما يعد تلاميذ (تابعي) تلاميذهم (التابعين) من الحفاظ ورواة الأحاديث. من بين جامعي الأحاديث الاجيال التالية: عامر بن شرحبيل الشعبي (ت ١٠٥هـ) وعروة بن الزبير<sup>(١)</sup> (ت ٩٦هـ) وتلميذه محمد الزهري (ت ١٢٥هـ) ووهب بن منبه (ت ١١٠هـ) وموسى بن عقبة (ت ١٤١هـ) وغيرهم وهؤلاء كانوا أكثر شهرة من غيرهم .

وقفوا حياتهم على البحث وجمع الأحاديث. فالشعبي مثلاً سأل خمسمائة من الصحابة وجمع عنهم أحاديث كثيرة. كان حفظ وجمع الأحاديث يتم في البداية شفهاياً (شفاهياً) ويستظهرونها. ثم كتبوا الأحاديث بعد ذلك على الجلد ويكونون مجموعات منها وأطلقوا على جامعي الأحاديث المتخصصين والعالمين بعلم الحديث اسم "محدث" ويطلق الباحثون الأوروبيون الدارسون للإسلام جامعي الحديث اسم (تراديسيوناليسيت أو المحدثين) المحدثون السنة، أو السنة .

وكما أوجدت دراسة القرآن ومطالعته علم التفسير. أوجد جمع الأحاديث ودراستها أيضاً (علم الحديث) وعلى أساس هذين العلمين دونت مؤلفات دينية على أساس من هذين العلمين أى الإلهيات والشرعية أى شعبتا العلوم الدينية الإسلامية أو الشرعية والحقوق.

ويجب القول ضمناً أنه لم يكن هناك انفصام لمدة طويلة بين الإلهيات

---

(١) الزبير بن العوام كان من الصحابة المشهورين وشقيق عبد الله بن الزبير عدو الأمويين، والمناوي للخليفة (توفي ٧٤هـ) وهو من ناحية الأم حفيد علي وابن أخت عائشة رضي الله عنها .

والشريعة الإسلامية، ولم يكن هناك اختلاف بارز وواضح بينهما. وقد عمل فى مجال الدراسة العلمية والنقدية للأحاديث والسنة وتاريخها ، قبل الآخرين كل من إيكيناتى جولدتسبيرجر المجرى واستوك هور كرونية الهولندى وحققا نتائج .

فى بداية القرن الثامن الميلادى (القرن الثانى الهجرى) تكونت ثلاث مدارس لـ"علم الأحاديث" على النحو التالى:

- الأولى : مدرسة المدينة (التي ينتمى إليها عروه بن الزبير والزهرى) .
- والثانية : مدرسة العراق (فى الكوفة والشعبى هو ممثلها).
- والثالثة : المدرسة الشامية (فى دمشق) .

امتازت المدرسة المدنية عن الآخرين بأنها من أتباع الإيمان المحكم القوى والمرتبطة ارتباطاً كبيراً بسنن عصر محمد (ص) والخلفاء الأربعة الأوائل (الخلفاء الراشدين) .

كما اهتمت أكثر من الآخرين بالأحاديث المتعلقة بشرح حياة محمد (ص) وغزواته. ولكن ممثلى هذه المدرسة اتهموا مؤلف أول كتاب بصورة منقحة ومرتبطة عن حياة محمد (ص) - أى محمد بن اسحق - اتهموه بالردّة والقدرية وأخرجوه من المدينة. كان الهدف الأسمى لممثلى لمدرسة المدينة هو الحكومة الدينية وأخذوا يدافعون عنها وعارضوا الخلفاء الأمويين واتجاههم غير الدينى وأسلوب حكومتهم أو حكمهم وطبقاً للعادة والرسم والنهج التى تلت واستقر، فإن الحديث يجب أن يقوم على أساسين :

١-الإسناد : يعنى إحصاء نقله الحديث المعروض .

٢-المتن : أى محتوى الحديث. وكان بناء الحديث يتم على النحو التالى تقريباً.

أولاً نقل الإسناد أمر حتمى مثلاً يقول "آ" أنه نقل عن "ب" وأنه نقل "ح" عن

"د" و "هـ" عن "و" الذى يقول بأنه سمع عن رسول الله (ص) كذا وكذا "أو أنه: قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل كذا وكذا" ويأتى المتن بعد الإسناد أى قصته فلان أو فلان أو قول أو عمل النبى.

لم يكن المحدثون (سنة كرا) السنة بعيدين عن النهج النقدى فى دراسة صحة الحديث واعتبارها ولكن هذا النهج الانتقادى كان مشروطاً ومقيداً بقيود . وبديهي أن هذا لم يرض المحققين فى عصرنا بأى وجه من الوجوه.

وفى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) ظهر معيار للتأكد من صحة وأصالة الأحاديث على النحو التالى .

لابد وأن يشكل إسناد الحديث سلسلة متصلة من الناقلين وأن يكونوا من المشهورين ولا تطاول شهرتهم أية شبهة، وأن يكون الناقل مؤمناً يحظى بالاحترام وصالحاً وصادقاً. وسمى نقله باسم "الرجال" وسمى البحث فى صحة الحديث من حيث السند والمتن باسم "علم الجرح والتعديل" اصطلاحاً. وكان البحث المختص فى شخصية النقلة والمعتمد منهم وغير المعتمد الموثوق به وغير الموثوق سبباً فى ظهور شعبه من (علم الحديث) أما الأحاديث عرفت باسم "معرفة الرجال" أو علم الرجال. وظهرت كتب وكشافات خاصة عرفت باسم (الطبقات) وظهرت كتب التذاكر التى تحتوى على حياة جميع الصحابة المشهورين وتلاميذهم ومعاصري محمد (ص) ونقله الأحاديث الآخرين ورتبت ترتيباً أبجدياً.

من بين كتب الطبقات هذه : الكتاب المشهور باسم (الطبقات) لابن سعد (ت ٢٣١هـ) وكتاب "أسد الغابة فى معرفة الصحابة" لابن الأثير وهو مؤلف كتاب (الكامل فى التاريخ) وغيره.

وهناك الكشافات (الدليل) والكتب المشتملة على (الضعفاء) أى تلك الجماعة

من النقلة غير المعتمدين من هذا النوع أيضاً .

على أية حال فإن راوى الحديث - وبخاصة الرواة فى سلسلة الإسناد المتقدمة (الأخيرة) (أى الأكثر تقدماً) كانوا موضع كل ثقة وكان الحديث الذى يروى عن ذلك الشخص أكثر اعتباراً على سبيل المثال. فإن من المستحيل اعتباراً (عدم قبول) أى حديث رواه أبو هريرة أو عائشة . ومع هذا فإنهم لم يغضوا الطرف عن هذه النقطة وهى أن من الممكن أن تتسبب أحاديث متحولة إلى أشخاص نقاة (لم يكن هم نقلتها فى واقع الأمر) فى المواضع التى كان الاعتماد فيها على السند (الإسناد) ينافى الواقع.

فقد نسبوا إلى محمد (ص) حديثاً يقول بأن على المؤمنين الذهاب إلى الحمام فى حين أن الجميع كانوا يعلمون أنه لم يكن لديهم آنذاك علم أو خبر عن الحمامات وعلموا بذلك فقط بعد فتح الولايات الرومية الصغرى (البيزنطية) . ونادراً ما كانوا ينكرون صحة الحديث اعتماداً على مضمونه، ولكن الحديث يكون غير مقبول فقط إذا كان يتعاون مع معتقدات أهل السنة (حقه) التى قد دوت فى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) أو إذا ظهر تناقض بين موضوع الحديث وموضوع أحاديث أخرى مشابهة. عندئذ يتم رفض هذا الحديث

ومع هذا فإن الأحاديث لا تعد متساوية من حيث التشابه والتعادل والمستوى .

ومع هذا فإنه الأحاديث ليست متساوية من حيث القيمة، وأنها تنقسم من حيث الصحة والاعتبار إلى ثلاث مجموعات على النحو التالى : إذا لم تكن سلسلة رواة الحديث مورد طعن أو أية شبهة فإن هذا الحديث يسمى "الصحيح" وإذا وجد نقص أو شبهة فى سلسلة رواة الحديث، على سبيل المثال أن يكون أحد الرواة فى الإسناد ليست له الشهرة أو يشك عدد من المحدثين فى صحة أقواله. أو وجد خلل وسقوط

فى سلسله الرواة (ألف يقول قال "ب" إلى : فإن هذا الحديث لا يعد جديراً بالتقدير والاعتبار الكاملين ومع هذا يقبولته. ويسمون هذا النوع من الأحاديث بالحديث "الحسن" وفى النهاية إذا وجد أشخاص فى سلسله رواة الحديث ليسوا موضع مقبول وإيمانهم غير قابل للقبول أو هناك شك أو شبهة فى أخلاقهم فإن مثل هذا الحديث يطلق عليه اصطلاحاً "ضعيف" والحديث الذى يكون أحاديثه متصله ولا انقطاع فيها هى حديث (متصل) والحديث الذى يوجد فى سلسله الرواة انقطاع (وبخاصة إذا كان اسم الراوى من الحيل الثانى، خاصة إذا كان الناقل أو الراوى من الجيل الثانى اسم تلميذ فلان أو لا يتصل بالصحابه) فإنهم يسمون هذا الحديث "المنقطع" وإذا وجد فى سلسله رواة الحديث اسم تابع ولم يكن معلوماً عن من استمع إلى هذا الحديث من الصحابة، فإن مثل هذا الحديث يسمى "مرسل" . لم تكن جميع الأحاديث معتمدة على أقوال النبى (ص) وأفعاله.

والأحاديث التى يصل سندها إلى الرسول تسمى "مرفوعة" "مرفوع" والأحاديث التى تنسب إلى أقوال وأفعال الصحابة "موقوف" والأحاديث التى تعتمد على أقوال التابعين أى الجيل الأول من تلاميذ الصحابة تسمى "مقطوع" . والأحاديث الأخيرة (والأحاديث المرسله أيضاً) قبلها بعض العلماء ورفضها آخرون.

سلسله الرواة (النقله) التى تضلل فى نقلها إلى الأكثر تقدماً أو بعبارة أخرى إلى أحد صحابة النبى (ص) تسمى "طريق (جمعها العربى طرق) . فذا نقل الحديث الواحد من عدة طرق بمعنى إنه يصل فى نفس الوقت إلى عدد من الصحابة ويسمونه "متواز" والحديث الذى يصل إلى ثلاثة من الصحابة يسمى "مشهور" وإلى صحابين فقط يسمى (عزيز) وإذا وصل إلى صحابى واحد يسمى (واحد).

وأفضل الأحاديث هى التى نقلت عن عدة طرق بمعنى أنها لا تصل الراوى



لها إلى صحابى واحد، بل التى يرويها عدد من الرواة عن عدد مختلف من الصحابة وأقدم مجموعات الأحاديث التى دونت عن طريق (الطريق) أى التى أحصيت حسب الترتيب الهجائى لصحابة النبى (ص) وذيل كل حديث باسم ناقل هذا الحديث (اسم ناقله). يسمى هذا النوع من مجموعات الأحاديث باسم "المسند" كانت مجموعة أحاديث المسند تدون "على الرجال" بمعنى أن يدون ترتيب الأحاديث على أساس أسماء الأخيرين (الأقدم) من الرواة .

من مجموعة الأحاديث السابقة : أى النوع الأخير، والمتداولة بين أيدينا (المتداولة) وأكثرها شهرة كتابان : أحدهما "الموطأ فى الحديث" تأليف مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) ومؤسس المذهب المالكى. ويوجد فى هذه المجموعة ١٧٠٠ حديث أقر مالك بصحتها واعتبارها. ومن المؤكد أن أساليبه النقدية هى الأساليب التى سبقت الإشارة إليها. والثانية وتعرف باسم (مسند) الذى ألفه أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) وهو مؤسس المذهب الحنبلى وكتابه المسند يحتوى على أكثر من ثلاثة آلاف حديث (٣٠٠٠) كما سيرد فى الفصل الخامس.

### الأحاديث الموضوعية

ومع هذا فإن المجموعات التى ظهرت فيما بعد والتى تعرف بـ (مصنف) قد راجت كثيراً ووجدت قبولا من العامة. وقد رتبت الأحاديث فى هذه المجموعات لا على أساس الموضوعات وهو ما يعرف اصطلاحاً بـ (على الأبواب) وتسمى أقسام الموضوع "أبواب".

من بين هذه المجموعات الأكثر اعتباراً من غيرها (اعتماد) ستة كتب. ولهذا تعرف باسم "الكتب الستة" وهى شائعة ومنتشرة بين جميع المسلمين السنة، وشرحها على النحو التالى :

١- الجامع الصحيح أو اختصاراً "الصحيح" صنّفه أبو عبد الله محمد البخاري (١٩٥ حتى ٢٥٧هـ) هذه هي المجموعة الأولى من المجموعات الأكثر تميزاً وأستانيه . لم يجمع مؤلفها الأحاديث المتعلقة بالتشريعات والشعائر الدينية - فحسب التي كان المعاصرون أكثر اهتماماً بها - وقسمها إلى أبواب موضوعية، بل اهتم بالأحاديث المتعلقة بشرح سيرة النبي (ص) وصحابته وبالموضوعات التاريخية والعرفية في عصر النبي أيضاً.

أبدى الموظف إلى حد ما رؤية نقدية، ولكن من المؤكد أنها بالمعنى القانوني الذي كان سائداً في المحيط الإسلامي وقتذاك.

وحسب قول المؤلف أنه جمع ما يقرب من ٦٠٠,٠٠٠ ستمائة ألف حديث وأنه أبقى منها فقط ٧٢٥٠ سبعة آلاف ومائتين وخمسين حديثاً فقط. اعتبرها أحاديث صحيحة أي أكثر من واحد في المائة . استحقت هذه المجموعة تقديراً كبيراً في العالم الإسلامي فيما بعد وطُبعت عدة مرات في الشرق.

٢- مجموعة تحت عنوان "الصحيح" جمعها مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٢ - ٢٦٢هـ) ولقيت من القبول ما لقيته المجموعة الأولى. دقق المصنف وأعاد النظر في ٣٠٠ ألف حديث ثلاثمائة ألف حديث وأبقى فقط على ١٢,٠٠٠ أثني عشر ألف حديث أي أنه أقر منها ٤% أربعة في المائة منها.

وتعد هاتان المجموعتان السابقتان أكثر دقة وتوثيقاً واعتماداً .

٣- "سنن" ابن ماجه القزويني (ت ٢٧٣هـ) .

٤- مجموعة أبو داود السيسطاني (ت ٢٧٥هـ) وهي أيضاً تحت عنوان "سنن" .

٥- "الجامع الكبير" لمحمد الترمذي (ت ٢٧٩هـ) .

٦- "المسنن" الذي صنّفه النسائي (ت ٣٠٣هـ) وهو تلميذ أبو داود من أهل مدينة

"نسا" (القريبة من مدينة عشق آباد الحالية).

انتشرت المجموعات الستة المشار إليها أكثر من غيرها من كتب الحديث بين أهل السنة وهي موضع ثقتهم ومحل تقديرهم واعتبارهم. ولكن يجب أن نقول أن الأربعة كتب الأخيرة من حيث التنظيم والبيان أكثر بدائية عن المجموعتين الأوليين أى مجموعة البخارى ومسلم اللذين يعرفان بالصحيحين.

وأحد أوجه الاختلاف فى الكتب الأربعة الأخرى هو أن مؤلفيها يعتبرون حديث ، لا دليل موثق على كذبه، يعتبرونه صحيحاً أو بقبول آخر هو أن مصنفى الكتب الأربعة قد طبقوا فى جمع الأحاديث الروح النقدية بدرجة أقل عما فعله مصيغا المصنفان الأولان.

وفضلاً عن هذا فإن مؤلفى هذه المصنفات الأربعة المذكورة ارتبطوا بالأحاديث المتعلقة بكتب تذاكر التشريعات الدينية والقانونية. ولم تكن تلك الأحاديث متصلة بكتب التذاكر والتاريخ موضع نظرهم.

ولهذا السبب فإنه إذا كانت المجموعتان الأوليان (المجموعة الأولى) تُعد إلى حد ما جزءاً من مصادر التاريخ. فإن المجموعة الأخيرة (الأربعة) صادقة بدرجة أقل.

وعلاقة مصنفى هذه المجموعة علاقة عملية بحتة، بمعنى أنه كان لازماً أن يحدد من بين القواعد والقوانين القضائية أو موازين الحياة اليومية أيهما جائز وأيهما غير جائز. فقد اهتموا على سبيل المثال وبما كان مرتبطاً بالتشريعات الدينية والمأكَل والملبس وعلاقات الأفراد بعضهم بعضاً وعقد الاتفاقيات الخاصة بالبيع والشراء وملكية العبيد وغير ذلك .

وبجانب هذه المجموعات الستة وجدت كتب كثيرة أخرى أقل قبولاً من عامة

المسلمين وكما قلنا من قبل فإن وجود شروط وأسلوب النقد الذى اتبعها المحدثون لم تمنع مطلقاً وبأى وجه من الوجوه من ظهور أحاديث منحوه وانتشارها. وبخاصة عند البحث فى الأحاديث الجديدة. أو الأكثر جدة التى لم تكن معروفة من قبل أو باصطلاح "طلب الحديث" والترحال إلى أماكن من المحتمل إيجاد تلاميذ (تابعى التابعين) وتابعى الصحابة أو أخلافهم وإمكانية الاستفسار منهم، كل هذا كان يتم ابتغاء لمرضاة الله. وقد زاد لك ذاته فى إمكانية نحل الأحاديث .

كل هذا كان يزيد فى إمكانية انتحال الحديث، ولهذا السبب فإن المحدث الذى يريد أن يجعل رأى أى شخص مقبولا لدى العامة كان بإمكانه أن ينحل حديثاً (أن يؤلف حديثاً) ويؤلف له إسنادا حتى يجعله مقبولاً. وكان تزيف الأحاديث شائعاً لدرجة أن المعاصرين فى ذلك العصر كانوا على علم بذلك ويتحدثون عنها. وقد تحدث عن ذلك العلماء، ومن بين هؤلاء العلماء البارزون المؤثرون مسموعوا الكلمة فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين (الثانى والثالث الهجريين) مثل مالك بن أنس ومسلم والشافعى الذين تحدثوا عن ذلك .

ومع هذا فإن أكثر علماء السنة والمتأخرون منهم خاصة قد قبلوا جميع الأحاديث مع استثناء ما كان ضعيف الإسناد (به عوج) أو يتعارض مضمونها بصورة واضحة مع قوانين الشريعة .

يعدّ العلم الأوربى المعاصر أكثرية الأحاديث غير موثوق بها. ونحن نعتمد اعتماداً كثيراً على رأى جولدتسيهر لإثبات هذا الرأى. فقد بدأت (ظهرت) الضرورة ملحة بعد استيلاء العرب على أراضي الإمبراطوريتين البيزنطية وإيران لتأليف أحاديث لها جانب تشريعى (حقوقى) لازمة لتدوين أسس قضائية ثابتة فى أقطار الخلافة. كان الفاتحون راغبين فى قبول كثير من القوانين البيزنطية والساسانية فى إيران، لأن تلك القوانين المذكورة كانت لها أهميتها فى المجتمع

الإقطاعى الذى فى طور التكوين. ولكن كان لازماً أن يظهرو (تبدو) تلك القوانين فى نظر جماعة المؤمنين كأحكام وقوانين شفاهية صادرة عن النبى - وهى الأحكام التى حوفظ عليها ونقلت من قبل الصحابة وهو نفس ما حدث (وهو ما ينطبق) بخصوص موازين التشريعات الدينية والحياة اليومية التى أخذها المسلمون عن المسيحيين واليهود والزرادشتيين. فقد أظهروها كأحكام للنبى (ص) .

اثبت جولدتسيهر أن آراء اليهود والنصارى مأخوذة من الإنجيل وكتب المسيح (الكتب التى لم تقبلها الكنائس الرسمية) ومن بعض آراء الفلاسفة اليونانيين قد شاعت وظهرت بين المسلمين فى صورة أقوال النبى كأحاديث ويجب القول ان هذه النقطة الخاصة والمتعلقة بالتصورات الدينية المخصصة ، حول الجنة والنار ويوم القيامة والبعث والأنبياء قبل محمد (ص) وغيره كانت موجوده .

يقول جولدتسيهر أن نفوذ المسيحية واليهودية والزرادشتية وكذلك البيئة الثقافية البيزنطية والسورية والقبطية والإيرانية قد تجلت فى الأحاديث أكثر من أى شئ فى الإسلام .

وفى أى مجتمع تمتاز فيه الجماعة الدينية والدولة والدين والسياسة، وتندثر فيه الثورات الاجتماعية والسياسية بالمعتقدات المذهبية أو الفرق الدينية . فى مثل تلك الجماعة فإن المنافع السياسية تكون سببا لنحل الأحاديث. ففى الصراع الذى برز بين الجماعات المختلفة لتحقيق المكاسب السياسية (كما حدث بين العلويين والأمويين والعباسيين) فإن كل طرف من تلك الأطراف كان يريد أن يؤيد موقفه ورأيه بأقوال ينسبها إلى الرسول وكانوا يعتمدون على رأى السائد بأن الرسول إبان حياته قد تتبأ بأحداث تاريخية مستقبلية وأنه قدر قيمة تلك الوقائع. وكان الصوفية وهم ممثلوا التيار العرفانى والتعبدى الإسلامى يعكسون إلى حد ما إيمان الطبقات الدنيا فى المدن. وكانوا يقولون أن النبى كان تتبأ باختلال عدم العدالة

الاجتماعية وزيادة ثروة وظلم (الظالمين أقوياء الدنيا) وأن الطبقات الحاكمة.

انتشرت أحاديث في تأييد هذا القول. لدرجة أن نار الصراع تأججت بين التيارات المذهبية وأصبحت أكثر حدة. مما زاد في حدة انقسام وتشنت الفرق المذهبية انتحل علماء السنة الأحاديث. حتى يدينوا "المرتدين" باسم النبي وكانوا يقولون أنه قد تنبأ إيان حياته بظهور هؤلاء المرتدين (مثل الخوارج والقدرية) وأدائهم من قبل .

وقد نسبت أحاديث خاصة إلى النبي تتعلق بالمدن المختلفة التي فتحها العرب بعد فترة طويلة من موت محمد (ص).

ونسبوا إلى النبي في هذه النوعية من الأحاديث أيضاً أقوالاً عن الصفات الحسنة (وما يتمتع به سكانها من صفات حميدة) (والسمات الطبيعية والاجتماعية وغيرها) للمدن المذكورة و"الأخلاق الجميلة" وقوة إيمان لسكانها وليس هناك شك في أن هذه الأحاديث قد ألقت من قبل حكام تلك المدن بعد فتحها بمدة طويلة حتى تتعم بالخير وحسن الشهرة في عالم الإسلام وتتقل مثل هذه النوعية من الأحاديث في العادة منقولة في كتب تاريخ مدن أصفهان وهرات وبلخ وغيرها.

وبناء على هذا فإن أكثر هذه الأحاديث غير موثوق بها من الناحية التاريخية وغير ذات قيمة (بخلاف الأحاديث المتعلقة بسيرة النبي محمد (ص)). ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن هذه الأحاديث لا أهمية لها كمصدر للتاريخ.

والأحاديث التي ألقت ونحلت أكثرها من النصف الثاني من القرن السابع الميلادي (القرن الأول الهجري) ونهاية القرن التاسع الميلادي (القرن الثالث الهجري) عاكسة للعلاقات الاجتماعية والأحداث التاريخية الواقعة في أقطار الخلافة والآراء القانونية في ذلك الوقت. وبناء على هذا فإن هذه الأحاديث من ناحية تاريخ

التطور الاجتماعي والسياسي لأقطار الخلافة في المراحل المتقدمة إقطاعياً لها أهميتها كمصدر من المصادر المهمة.

كان الحديث مبعث تيار جذبت به الجماعة الإسلامية الأقطار المجاورة للبحر المتوسط وموروثها الاجتماعي والقانوني والديني والفكر الثقافي لتلك الممالك المفتوحة البيزنطية والساسانية، التي كان العرب قد فتحوها.





## الفصل الخامس

### تدوين الفقه الإسلامى (السنى)

احتل نحل الحديث وجمعه أهمية كبرى فى مسيرة تكامل التعليم الدينية والقوانين الإسلامية. بصورة أكبر فى التكامل القانونى، وبصورة أقل فى التعاليم الدينية. والأمر كذلك فى علم القانون أو "الفقه" .

لم يكن هناك فى صدر تكوين المجتمع الإقطاعى لدولة الخلافة منذ القرن السابع حتى التاسع الميلادى الموافق (من الأول حتى الثالث الهجرى) لم يكن هناك اختلاف واضح بين الجماعة الدينية وبين الدولة. منذ كانت الدولة من الناحية الأسمية على الأقل دولة دينية . لهذا السبب فإن علماء القانون الدينى (الشريعة) أو الفقهاء الذين كانوا قد ظهوروا فى تلك المرحلة، كانوا فى نفس الوقت علماء دينيين وقضاة . ويمكن القول إن أكثرهم كانوا قضاة وأقلهم علماء دين .

ويشير د.ب. ماك دونالد العالم الانجليزى المختص فى الدراسات الإسلامية إلى أن كلمة "فقه" التى كانت تعنى فى اللغة العربية ابتداء بمعنى "العلم بصورة كلية" . ومرادفة لكلمة "علم"، قد أطلقت بعد ذلك بمفهوم "علم القانون الدينى أو الشريعة" ثم أطلقت فى نهاية الأمر بصورة أكبر على "الحيل الشرعية" أو استخدام الموازين الدينية والقانونية فى مواضع خاصة.

وهكذا فإن كلمة "فقيه" المشتقة منها كانت تعنى "الإنسان المتعلم بصورة كلية" و"العالم بعلم الدين" والشخص الذى يطبق الموازين الدينية والقانونية فى مواضع خاصة .

وبناء على هذا يكون من الأفضل أن نترجم كلمة "فقيه" وبـ"العالم بالقانون

والعالم بعلم الدين" . كان الفقهاء نطفة طبقة علماء الدين، التى تكونت فيما بعد، بصورة قاطعة .

كان القرآن أو "كلام الله" يعرف فى بداية الأمر بأن هو الأصل والمصدر الوحيد والأساس للتعاليم الدينية والقوانين الإسلامية. ثم أصبحت الأحاديث فى العصر الأموى المصدر الثانى للتعاليم الدينية الإسلامية. وكان هذا هو المحرك لجمع الأحاديث ووضعها وتأليفها ثم تدوينها ومطالعتها فيما بعد.

ولكن نظراً لأن انتحال الأحاديث وجمعها لم يتم وفقاً لخطة معينة فإن السنة لم تتم وفقاً لأساس متناسق ومنظم .

فضلاً من أن تلك الأحاديث لم تكن قادرة على الإجابة عن جميع المتطلبات والاحتياجات العملية والمسائل المتجددة التى كان يفرزها تكامل المجتمع الإقطاعى. وبناء على هذه فإن الأصل الثانى للتشريع الإسلامى لم يكن كافياً للإجابة عن الاحتياجات المطلوبة .

ومن ناحية أخرى فإن المعايير القانونية التى تجمدت فى صورة أشكال قانونية قد أضحت قديمة سواء شاعت أم أبت .

يقول الأستاذ آ.إ. أشميدت المحقق الروسى فى الدراسات الإسلامية فى هذا الشأن ما يلى : إن هذه الرابطة القريبة التى جمعت بين القانون والدين كانت شوماً بالنسبة للموازين القانونية. فالموازين القانونية حين تبدو فى شكل دينى تأخذ شكلاً دينياً لا تكون قابلة للنسخ ولا تكون قابلة للتغيير وبالتالي تصبح قديمة، لأن الحياة العملية تتخطاها.

وتبنى عن ظهور شرائط جديدة تماماً لم تكن موجودة من المراحل القديمة ويكون من نتيجة ذلك بل ومن المؤكد أن تفقد هذه القوانين أهميتها ومعناها الواقعى

لعدم مواعمتها وقدرتها على التعامل مع احتياجات ولوازم الحياة العملية. وتتبدل القوانين الإسلامية إلى شئى بعيد عن واقع الحياة مقطوع عنها.

ولكن هذه الواقعة قد حدثت فيما بعد فى مرحلة التكامل الإقطاعى .

فى العصر الأموى ثم فى العصر العباسى بصفة خاصة اجتهدت أجيال من الفقهاء وناضلت لوضع القوانين الإسلامية فى صورة جامعة وكاملة تجيب على جميع المظاهر والاحتياجات العملية للحياة الاجتماعية. كان العباسيون يبذلون الجهد حتى لا يكون الخليفة فى نظر المسلمين - أميراً أو حاكماً غير دينى، بل أن يكون إماماً - أى الإمام الدينى والمرشد الدينى واجتهد الفقهاء فى جمع وتعليم المبادئ السنية للجماعة الإسلامية .

بدأت الدراسة المنظمة للأحاديث فى العصر العباسى فى المدارس الفقهية الثلاثة التى كانت قد ظهرت فى العصر الأموى - أى مدرسة المدينة ومدرسة العراق (فى الكوفة) ومدرسة الشام (السورية فى دمشق) وقد اتضح من خلال العمل (الدرس) أن القرآن الكريم والأحاديث (النبوية) لن تجيب وحدهما على كثير من المسائل الدينية والقانونية، فضلاً أن القرآن والأحاديث مصدران يصعب كثيراً الإفادة منهما. بسبب وجود "الناسخ" فى القرآن، ووجود تعارض فى متن الأحاديث حين مقابلة بعضها ببعض، لذا اتجه الفقهاء لعلاج الأمر وتدبره إلى تدوين أصل "الناسخ والمنسوخ" . وكان من نتيجة ذلك ظهور مؤلفات عديدة توضح أى آيات القرآن، هى النسخة، وأيها هى المنسوخ . كما عكفوا على دراسة ويحث التعارض والاختلاف فى الأحاديث. ولكن نظرية التعارض والنسخ قد أثارت العديد فى المباحثات والمناقشات .

وخلال هذا لم يتمكنوا من الاعتماد كثيراً على شواهد مكتوبة، وكان من نتيجة ذلك فى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) أن ظهر بين فقهاء المذاهب

السنية تياران يخالف أحدهما الآخر.

يعرف أحدهما "اصطلاحاً" "أصحاب الرأي" . (أى المؤيدون للاستنتاج المنطقي (أو العقلي) . وأكثرية هؤلاء من اتباع مكتب الفقه الشامي (فى دمشق - سوريا) والعراقي (فى الكوفة) ومن بعد ذلك (فى البصرة وبغداد أيضاً) .

هذا يعنى أن هؤلاء الفقهاء ظهوروا فى أماكن كانت لها قبل الفتوحات العربية علاقات إقطاعية، وكانت تسيطر على مدن غنية تعيش حياة معقدة ولها حياة ثقافية (خاصة) .

وبديهى أن "أصحاب الرأي"<sup>(١)</sup> ومخالفهم فى المسائل والقانونية بالدرجة الأولى كانوا يعتبرون أنفسهم ملاك القرآن والسنة. ولكن فيما يتعلق بالمسائل الحياتية الجديدة التى لم يجب عليها هذان الأصلان والمصدران الأولان للحقوق الإسلامية والتى عرضت على الفقهاء إبان تكامل المجتمع الإقطاعى فى مرحلة الخلافة ... فقد كان "أصحاب الرأي" يجيزون الاستنتاج المنطقي، وأدخل أصحاب هذا التيار موازين جديدة فى القانون الإسلامى لتبرير الاستنتاج العقلي و"تحقيق المنفعة للجماعة الإسلامية". ولكنهم اجتهدوا فى أن تكون هذه الموازين المذكورة

---

(١) هم أهل العراق . أصحاب الإمام أبى حنيفة النعمان به ثابت ومن أصحابه، محمد بن الحسن وأبو يوسف يعقوب بن محمد القاضى، وزخر بن هزيل وآخرون، وإنما سموا أصحاب الرأي، لأن عنايتهم بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها وربما يقومون القياس الجلى على آحاد الأخبار وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه. علمنا هذا الرأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأيناه وهؤلاء ربما يزيدون على اجتهاده اجتهاداً ويخالفونه فى الحكم الاجتهادى والمسائل التى خالفوه فيها معروفة وبين الفريقين اختلافات كثيرة فى الفروع ولهم فيها تصانيف وعليها مناظرات . وليس يلزم بذلك تكفيراً وتضليل بل كل مجتهد مصيب. ابن حزم الفضل فى الملل والنحل .

متفقه مع روح القانون الإسلامى . فكانوا يجيزون فى كثير من المواقع والمسائل العدول عن الفهم الظاهرى لبعض آيات القرآن (اكريم) والحديث، وقالوا بالاستنتاج العقلى .

وعلى هذا أجاز "أصحاب الراى" إعمال الراى الشخصى وأدخلوا العنصر العقلى فى القانون الإسلامى، ومع هذا كان نهجهم العقلى محدداً. وأنهم خوفاً من الانحراف عن جادة المذهب السننى الحق أقروا قاعدة مفادها. أن الأسلوب العقلى جائز فقط فى المواضع التى لا يكون لها نظير أو شبيه يمكن استنتاجه ووجوده فى القرآن والحديث .

وكانوا يسمون هذا "الشبيه" أو البحث عن شبيه أو نظير إصطلاحاً باسم "القياس". وبهذه الطريق ظهر مبدأ أو أصل جديد فى التشريع الإسلامى (السننى) وهو "القياس" .

ونورد الآن نمونجاً لهذا القياس. على سبيل المثال : لو أن أحد أتباع دين من دار الحرب، دخل أحد الأقطار الإسلامية .

وأخذ موقفاً وعهداً بالمحافظة على حياته (مثل التجار والسفراء) وارتكب لغواً موتقاً خطأ أو سرقة . هل يمكن معاقبة هذا الشخص أم لا؟ وهل يمكن تطبيق القانون الإسلامى على هذا الشخص ؟

يمكن فى هذا الشأن استخدام "القياس" : بمعنى أنه إذا سرق مسلم من هذا الشخص الغربى شيئاً، فإنه طبقاً للشريعة الإسلامية يعاقب قطع يد هذا السارق. طبقاً للمقياس يمكن مجازاة هذا الشخص الأجنبى بنفس العقوبة حيث أنه ارتكب نفس الجرم الذى ارتكبه المسلم. ومثال آخر فى استخدام القياس : فإنه طبقاً للنص

القرآنى<sup>(١)</sup> السورة الثامنة "الأنفال" الآية رقم ٤١. فإن خمس الغنائم يكون للإمام - الخليفة".

استنتج الفقهاء من ذلك وباستخدام القياس أن للخليفة الخمس من دخل كل ما هو مخبوء تحت من الأرض (من المعادن) والملاحات (مناجم الملح) وصيد الأسماك وغيرها .

أحد الفقهاء المشهورين في مدرسة العراق وهو مؤسس مذهب خاص في الشريعة الإسلامية وهو "الإمام" أبو حنيفة في استخدام أسلوب "الرأى" و"القياس أكبر من الآخرين".

وبدئى أن أصحاب الرأى الذين أجازوا العمل بالرأى الشخصى فى المسائل الدينية والقانونية قد أجازوا ذلك بالنسبة للفقهاء فقط ولكنهم لم يجيزوه مطلقاً لجماعة المؤمنين. ومع هذا وفى نفس الوقت فإن فقهاء "المذهب السنى" قد تخوفوا من أن يؤدي أعمال النظر واستخدام الرأى الشخصى بصورة كبيرة وواسعة تخوفوا من أن يتسبب ذلك فى ظهور اختلاف وشقاق فى المجتمع الإسلامى . ولهذا فإنهم أجازوا استخدام هذا الأصل أى "القياس" فى الوقت والحادثه الذى يكون منه "إجماع" لعلماء المسلمين مسموعى الكلمة على ذلك الرأى .

وبهذه الطريقة أصبح متاحاً فى نهاية الأمر أربعة أصول أو جذور للشريعة الإسلامية وبيانها على النحو التالى : ١/ القرآن - ٢- السنة والحديث - ٣/الإجماع - ٤/القياس .

وأصبحت هذه الأصول الأربعة تدريجياً موضع قبول واعتراف جميع فقهاء

---

(١) "واعلموا أنما غنمتم من شئى فإن لله خمسهُ وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم تؤمنون بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شئ قدير".

المذهب السني (رغم وجود اختلاف في تصور معنى وحدود هذين الأصلين الأخيرين بين الفقهاء) .

ولكن هذه النتيجة لم تؤد إلى التوحد . فإن الفقهاء الأكثر محافظة والأكثر قبولاً بالظاهر شنوا هجوماً على كل "بدعة" من [يدع بمعنى ظهور الشيء الجديد] وشنوا هجوماً على الأسلوب العقلي والمنطقي . وكان أكثر هؤلاء ممثلين لمدرسة المدينة (الحجاز) . كان فقهاء المدينة معارضين للأمويين . والسبب في تلك المعارضة يكمن في أن الأمويين أقاموا دولة غير دينية وابتعدوا عن الهدف الأسمى الذي سعى إليه محمد (ص) والخلفاء الأربعة الأوائل . وحدثوا "بدعة" . وحين استقر العباسيون في سدة الحكم فإن أهل المدينة توقفوا وانتظروا أن يكونوا من جديد حكومة ودولة دينية وروحية (ثيوقراط) بصورة كاملة . وكان أملهم هذا وهما لا يمكن حدوثه، ورجعية ومع هذا فإنهم كانوا أشد تمسكاً بذلك .

كان مؤيدوا هذا التيار يرفضون أية "بدعة" . ورأوا أن تطبيق هذا الأصل في المسائل الدينية، إنما هو قانون آلهي إجباري (عند أهل السنة) وليس وليد القعل الإنساني . وكان هؤلاء الفقهاء يقولون : إنه يجب الرجوع في جميع المسائل أولاً إلى كتاب الله (القرآن)، فإن لم يوجد في القرآن أي حكم أو دستور، يجب متابعة البحث في "سنة رسول الله" أي "الأحاديث" . ولهذا السبب عُرف مؤيدو هذا الرأي وهذا التيار باسم "أصحاب الحديث" .

ومن هنا فإن المعارضين للأسلوب المنطقي والعقلي كان من الممكن أن يعرضوا رأيهم في صورة أحاديث تم اكتشافها حديثاً، ويذكرون السند المناسب . ولهذا السبب كان أصحاب الحديث يسهمون في الانتشار المفرط للأحاديث الكاذبة .

ولم تكن مناقشات "أصحاب الرأي" مع الحديث<sup>(١)</sup> تدور فقط حول القوانين والتشريعات الدينية والقوانين العملية فقط، بل كانت تدور حول المسائل الشرعية مما أوجب ظهور تيارات وسطية. وفي النهاية تراجع أصحاب الحديث نتيجة المتطلبات العملية للمجتمع والدولة (السلطة) الإقطاعية (الآخذة في التكامل) عن رأيهم . وعدلوا مضطرين إلى حد ما عن رأيهم الذي لا يقبل المصالحة (المتشدد) . وقبلوا في بداية الأمر القرآن والحديث فقط، وأنكروا "الإجماع والقياس ولكنهم قبلوا تدريجياً بهذه المصدرين أو الأصليين وتطبيقاتهما. واجتهدوا بكل السبل لتحديد مواضع استخدامهما وأجازوا استخدام التفسير العقلاني لبعض آيات الحدود في القرآن وأصروا على الفهم الظاهري والترجمة اللفظية .

ونتيجة للمناقشات والمباحثات والآراء المتبادلة والمواعة التي جرت بين مؤيدي هذا التيار السابق الذكر داخل مذاهب أهل السنة الإسلامية. منذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) حتى القرن التاسع الميلادي، (الثالث الهجري) ظهرت وتكونت عدة مدارس فكرية أو مذاهب وفي مؤلفاتنا (أي المؤلفات الروسية والأوربية) خلط بين هذه المذاهب مع الفرق المنفصلة (سكت) من الكلمة اللاتينية sectorie التي تعنى المنفصل K وهذا خطأ فاحش .

فالفرقة المتشعبة أو (سكت) جماعة دينية . تتفصل عن الجماعة الدينية أو عن الدين الحاكم وتقطع العلاقة معه وتتأصبه العداء. وتجد لنفسها طريقاً مستقلاً

---

(١) أصحاب الحديث : أهم أهل الحجاز وهم أصحاب مالك بن أنس وأصحابه والإمام محمد بن أدريس الشافعي وأصحاب سفيان النوري وأصحاب أحمد بن حنبل وأصحاب داود بن علي الأصفهاني وإمام سئوا أصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً وقد قال الشافعي رضي الله عنه : إذا وجدتم لى مذهباً ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر .



استقلالاً تاماً عنه. فى الإسلام فعلاً أوجد الخوارج والشيعه هذه النوعية من الفرق والانشعابات الفرعية المستقلة انفصلتاً عن أهل السنة والجماعة ولم يتقارباً معها وسلكت حياة مستقلة. ولكن هذا الموضوع لا ينطبق تماماً فيما يتعلق بالمذاهب أنهم يختلفون إلى حد ما فى استخدام الأسلوب العقلى والمنطقى وبصفة أكثر فى المسائل القانونية والمراسم والمناسك العملية الدينية . ويستطيع الأشخاص العمل وفقاً لأحكام المذاهب المختلفة ومع هذا يظل الفرد عضواً بالجماعة الإسلامية السنية. ويتشابه هذا الوضع مع المدارس الفكرية الكاثوليكية فى القرون الوسطى (مكاتب أتباع القديس اوكستين، وتوما الأكوينى ودونس اسكوت وغيرهم)، الذين يختلفون فى كثير من الخصوصيات ولكنهم يظلوا جميعاً تحت مظلة العقيدة الكاثوليكية).

من بين مذاهب أهل السنة بقيت أربعة مذاهب حتى يومنا هذا وهى جديرة بالاهتمام وهذه المذاهب على النحو التالى حسب تواريخ ظهورها.

١-الأحناف : مؤسس هذا المذهب واحد من أكثر الفقهاء شهرة بين هـ حتى المسلمين وهو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (من ٧٧ هـ حتى ١٥٠ هـ) تقريباً وهو حفيد لعبد أسير من أهل إيران .

أمضى أبو حنيفة الشطر الأكبر من حياته فى الكوفة، حيث قام بتدريس مادة الفقه وكان يلقى دروسه على طلابه شفاهة. ثم نسبت إليه بعد ذلك مؤلفات كثيرة مشكوك فى صحة انتساب كثير منها إليه .

كان أبو حنيفة وتلاميذه أكثر من تلاميذ المذاهب الأخرى توسلاً بالقياس للوصول إلى الرأى .

كان المتقدمون من المحققين الغربيين يُعدون الأحناف أكثر المدارس الإسلامية ورحابة فكر وقدرة على استخدام نهج المداراة مع الآخرين . ويعتبرونهم

نوعاً من مكاتب ومدارس الإصلاح. وهذا اعتقاد خاطئ. كان الأحناف أصحاب عقيدة راسخة في مجال الدين الإسلامي السني. وإذا قلنا أن الأحناف كانوا مهينين لبذل الجهد للمطابقة بين قانون الشريعة المتشدد وإطارها الصعب مع المطالب اليومية العملية . لكان ذلك القول أكثر دقة.

استخدم الأحناف "الرأي" و"القياس" بصورة واسعة، ودونوا مبدأ "الاستحسان". وأصل الاستحسان عبارة عن الإقرار بالتوصل بمبدأ القياس معياراً لمواجهة المسائل المبهمة موضوع المناقشة في سبيل خدمة الجماعة الإسلامية.

بمعنى أنهم يختارون النتيجة التي تحقق فائدة أكبر وتكون مناسبة أكبر للجماعة (والدولة) من بين استنتاجين ممكنين منطقيين .

والآن نورد مثلاً للاستحسان. حدد القرآن الكريم والسنة جزاء اللص والسارق في الخفاء والسرقة الخفية ولكنهما لم يحددوا جزاء السارق في العلن وقطاع الطرق .

رأى الأحناف أن مصلحة الجماعة والسلطة الإسلامية تقتضي استخدام "القياس" في هذا الشأن وأن يطبق الجزاء السابق والخاص باللصوص على قاطع الطريق والسارق في العلن أيضاً. الاختلاف الآخر بين الأحناف مع أتباع المذاهب الأخرى يتمثل في جواز استفادتهم الكبرى والواسعة في الأعراف المحلية التي كانت سائدة قبل دخولهم في الإسلام في موقعهم حيث يعيشون .

وهو ما كان يعرف باسم "العرف والعادة" كما أجازوا أيضاً تنفيذ القرارات والقوانين التي قال وضعها المسئولون غير الدينيين. وسُمي باسم "قانون" ولهذا فإن الفقه أو القانون الحنفى كان يلقي قبولاً من المقامات غير الدينية أكثر من المذاهب الأخرى.

قبل البدو (سكان الصحراء) هذا الفقه الحنفى بقبول حسن لأنهم كانوا يحافظون بقبولهم له على عاداتهم القبلية القديمة. ولهذا السبب قبلت أقوام الترك الذين أسلموا الفقه الحنفى والقانون الحنفى . وسلك الأحناف مسلك المداراة مع المسيحيين واليهود أكثر من أتباع المذاهب الأخرى .

أبرز وأشهر علماء المذهب الحنفى هم : أبو يوسف يعقوب (ت ١٧٩هـ) مؤلف كتاب "الخراج" الذى كتبه للخليفة هارون الرشيد الذى حكم (من ١٧٠ حتى ١٩٤هـ) .

ومحمد الشيبانى (متوفى عام ١٨٩هـ) مؤلف كتاب "الجامع الصغير" وهذان الاثنان من تلاميذ أبى حنيفة المشهورين و"الماترىدى" (ت ٣٣٣هـ)، وهو واحد من مؤسسى "علم الكلام" و"القدرى" (ت ٤٢٨هـ) مؤلف كتاب "المختصر فى الفقه، وبرهان الدين على المرغينانى (ت ٥٩٤هـ) مؤلف كتاب "الهداية" فى الفقه وغيرهم .

والآن فإن الأحناف منتشرون أكثر من غيرهم من أتباع المذاهب الإسلامية السنية فى الأقطار التركية (باستثناء أنربايجان) ومن الأويغور فى المشرق حتى الأتراك فى المغرب وكذلك بين مسلمى الصين والهند وسوريا.

وأصبح المذهب السنى مذهباً رسمياً للدولة فى عهد الإمبراطورية العثمانية.

بمعنى أن القضاة والمفتون والمستشاريين القانونيين كانوا يستطيعون الانضمام إلى أى مذهب من المذاهب السنية حسب رغبتهم ولكنهم كانوا مجبرين على اتباع أحكام الفقه الحنفى فى أمور القضاء والحكم وإصدار الأحكام القضائية والفتوى .

٢- المالكية : ومؤسس هذا المذهب المالكي هو الإمام مالك بن أنس الذى ورد ذكره كثيراً فيما سبق. والمالكية هم أتباع مدرسة الحديث المتشددون، وينكرون التفسير العقلى للقرآن. وامتازوا بعدم اتباع نهج المداراة من أتباع الديانات الأخرى .

حقاً أن المالكية يجيزون استخدام الاستنتاج والقياس المنطقى ، ولكن بدرجة أقل ارجع إلى الفصل التاسع من هذا الكتاب .

ولكن بصورة أقل من الأحناف، وفى مواضع محددة . ويستخدم المالكية القياس من أصل كان يرمى اصطلاحاً باسم استصلاح، وهو قريب من أصل الاستحسان، عند الأحناف .

انتشر المذهب المالكي، - فضلاً عن الحجاز والمدينة - حتى القرن العاشر الميلادى (الثالث الهجرى) فى مصر العليا وأفريقيا الشمالية (المغرب) وإسبانيا العربية (الأندلس). وأصبح المذهب الرسمى للدولة فى الأندلس. ولم يلعب المالكية فى القرون الوسطى أى دور فى إيران وآسيا الوسطى تقريباً. ويتفوق المذهب المالكي حالياً بين مسلمى غرب العالم الإسلامى (تونس - الجزائر - مراکش) وأفريقيا الغربية (غرب أفريقيا) وانتشر فى السودان وإلى حد ما فى مصر العليا .

٣- الشافعية : مؤسس هذا المذهب محمد بن إدريس الشافعى (ت ٢٠٥هـ)، وكانت (الشام) سوريا ثم مصر من بعد ذلك مكان وميدان عمله. اجتهد الشافعى فى "رسالته" أن ينظم الفقه وأن يشخص ويحدد المعنى الدقيق والمواضع التى يستخدم فيها كل أصل من الأصول الأربعة للفقه الإسلامى.

الفقه الشافعى مواعمة وتكيف بين الفقه الحنفى والفقه المالكي وإن كان أكثر تقريباً من المالكي . استخدم الشافعية الاستنتاج المنطقى و"القياس" ولكنه اجتهد فى

أن يشخص بدقة مواضع استخدامه .

لم يؤيد الشافعية استخدام أصل "الاستحسان" واعتقدوا أن هذا الأصل يعطى الفرصة أكبر لإبراز رأى الشخصى للفقهاء أكثر من اللازم. وبديلاً عن ذلك وفى مجال استخدام "القياس" رأوا أن يفيدوا من أصل "الاستصحاب" (يعنى فى العربية البحث عن الصلة والرابطة (مع شئ معلوم) (كانوا قد أظهروه أو أوجدوه وشروحه) .

ورأوا أن القواعد الفقهية تعد قابلة للتنفيذ فى الموضع المعين طالما لم يحدث دليل قاطع على تغير ذلك الوضع .

على سبيل المثال : شخص سافر منذ سنوات وغير معلوم هل هو حي؟ أم لا ؟ والسؤال هنا هل يستطيع ورثته التصرف فى أمواله أم لا ؟ الأحناف يقولون : يجوز . والشافعية يقولون لا يستطيعون لأنه لا يوجد دليل على وفاة صاحب الأموال وطبقاً لأصل "الاستصحاب" يجب أن يُعد حياً. استفاد الأحناف أيضاً من مبدأ أو أصل "الاستصحاب" ولكن بصورة محدودة جداً. ويظن أن عدد أتباع المذهب الشافعى لم يكن أقل من أتباع المذهب الحنفى فى القرون الوسطى. وكان الشافعية أكثرية فى العراق وسوريا ومصر والحجاز.

من بين الفقهاء البارزين فى المذهب الشافعى يمكن أن نعد الأشخاص التاليين: أبو الحسن الماوردى (٣٦٤ حتى ٤٥٠هـ) مؤلف الكتاب المشهور بـ (الأحكام السلطانية فى القوانين العامة) والذى شرح فيه الهدف الأسمى للحكومة الإسلامية ومؤسساتها من وجهة نظره الخاصة. والآخر هو : أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ حتى ٣٢٤هـ) وهو واحد من مؤسسى علم الكلام . والآخر : الجوينى الخراسانى (ت ٤٧٦هـ) الملقب بـ "إمام الحرمين" (أى إمام المدينتين المقدستين مكة والمدينة) وكان صوفياً كذلك . والآخر أبو شجاع الأصفهاني (ت ٥٠٠هـ) .

والآخر الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) وكان إيرانياً من أهل خراسان ويعد أشهر علماء الدين المسلمين . والآخر أبو زكريا النووي (ت ٦٧٧هـ) . والآخر جلال الدين السيوطي (ت ٩٠٩هـ) مؤلف التفسير المشهور، وله كتاب في الفقه .

وقد بقيت عن كل هؤلاء الأشخاص المذكورين مؤلفات كثيرة في الفقه. وكان رشيد الدين فضل الله الهمداني الملقب بـ(الطبيب) (٦٤٥ حتى ٧١٨هـ) وهو رجل سياسى شهير في إيران وأكبر مؤرخي إيران ومعرفة بجميع علوم عصره وألف ثلاثة كتب في الفقه والإلهيات الشافعية ، كان من أتباع هذا المذهب أيضاً.

والأن فإن المذهب الشافعى ينتشر أكبر بين المسلمين فى مصر وأفريقيا الشرقية وأندونيسيا (وبخاصة وبصورة أكبر فى جاوة وسوماطرة وكالى مانئان)، وكذلك فى سوريا وجنوب الجزيرة العربية .

٤-الحنابلة : مؤسس هذا المذهب الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ومع أنه كان محدثاً أكثر منه مؤسساً لمذهب فى الفقه والإلهيات ، ولكنهم الذين دونوا آراءه ونظموها .

كان ابن حنبل يعيش فى بغداد ويستمع إلى دروس الإمام الشافعى إلا أن آراءه الدينية والفقهية لم تتجاوز دائرة أهل الحديث. ومن خصائص المذهب الحنبلى المحدودية، والغلو فى عدم أتباع نهج المداراة مع كل "بدعة" وكل جديد فى الأمور الدينية والمتابعة لظاهر النص وعدم قبول أى تفسير عقلى للقرآن والحديث . اعتمد الحنابلة على القرآن والحديث فقط ولكنهم أجازوا فقط بعد فترة من الزمن العمل "بالقياس" والإجماع بصورة محدودة .

وفيما يتعلق "بالإجماع" فقد قبل الحنابلة فقط اتفاق أو إجماع آراء الصحابة

أى المعاصرين للنبي. ولم يقبلوا رأى تابعيهم أو كبار علماء الدين مسموعى الكلمة من أخلافهم وأجاز الحنابلة استخدام القياس فقط فى مواضع نادرة واستثنائية .

يعنى فى الحالة التى يكون من المحال إيجاد حل لها فى القرآن . ولم يجز الحنابلة مطلقاً إظهار حرية العقيدة فى المسائل الدينية. وتمسكوا كثيراً وبشدة فى استخدام الموازين والتشريفات الدينية والقانونية للشريعة وبالغوا فى تشددهم وهم أكثر تعصباً من أتباع المذاهب والفرق الأخرى .

ظهرت سلفية العقيدة بعد سقوط "المرتدين" المؤمنون بالعقل أو المعتزلة إلى تفوقوا فى سائر أقطار الخلافة مؤقتاً خلال الفترة من (٢١٢ حتى ٢٣٧هـ). مما أدى إلى شيوع المذهب الحنبلى السلفى "الرجعى".

كثر عد الحنابلة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى خلال الفترة الممتدة من القرون العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) حتى الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى). كثيراً وكانوا يؤدون دوراً بارزاً فى الحياة الاجتماعية وتعليم الأفراد. وكانوا فى إيران أكثرية كذلك .

ويتحدث المقدسى (القرن الرابع الهجرى) عن وجود الحنابلة فى أصفهان والرى والمدن الأخرى، رغم أنهم لم يكونوا أكثرية فى أية مدينة فى هذه المدن. وعلى أعتاب القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (السابع والثامن الهجريين)، ثار نقى الدين أحمد بن تيميه الفقيه الحنبلى الشهير (ت ٧٢٩هـ) على كل بدعة بتعصب مفرط. وكانت مواعظة فجة بدائية انتهت إلى الحاق الضرر بالحنابلة واستتفرت عليهم الآخرين .

كانت السطحية والمتابعة لظاهر الكلمات وبدائية الأفكار والتعصب المفرط للحنابلة وابتعاد آرائهم الفقهية عن الواقع التاريخى المعاش والابتعاد عن كل جديد

فى الحياة اليومية للمجتمع سبباً فى سقوط المذهب وانهاره فى نهاية الأمر.

والآن لا نستطيع أن نعد عددا كثيرا من المحافل الحنبلية الصغيرة فى القاهرة وسوريا، فإن هذا المذهب ينتشر فى نجد والحجاز.

ومع هذا فقد تكون المذهب الوهابى على أساس من المذهب الحنبلى وبخاصة على تأليفات ابن تيمية فى نجد فى القرن الثامن عشر الميلادى (الثانى عشر الهجرى حيث الحياة التى تتصف بأنها حياة نصف قبلية (الجمع الأبوى) .

وهناك بالإضافة إلى هذه المذاهب الأربعة التى تحدثنا عنها مذاهب أخرى كانت موجودة ثم تلاشت . وليس لها وجود حالياً .

٥- المذهب الذى أسسه عبد الرحمن الأوزاعى (ت ١٥٨هـ) فى بلاد الشام حيث انتشر بها كما انتشر فى الأندلس ولكنه طرد من هناك على يد المالكية ومن الشام على يد الشافعية. كان اتباع هذا المذهب يستفيدون من أسلوب (الرأى).

٦- المذهب الذى تأسس على يد سفيان الثورى (ت ١٦٢هـ) وانتشر حتى بلاد الأسبان وطرد من هناك أيضاً على يد المالكية. وقد محى هذا المذهب فى بداية القرن الحادى عشر الميلادى (القرن الخامس الهجرى). ولم تصل إلى أيدينا عقائد واتباع هذا المذهب الأخير ولكن بعض خصائصه معروفة.

٧- الجريريون : الذين ينتسبون إلى المؤرخ الشهير عربى اللسان محمد بن جرير الطبرى (٢٧٠-٣١٠هـ) وكان إيرانيا من أهل طبرستان (مازندران) وهو أشهر ممثل لهذا المذهب وهو مؤلف لتفسير يقع فى ثلاثين مجلداً وله كتاب فى الفقه ويختلف الجريريون اختلافا كبيرا عن الحنابلة اختلافا كبيرا لا حد له.

٨- المذهب الظاهرى (الظاهريون) ومؤسس هذا المذهب داود بن على الأصفهانى الملقب بالظاهرى (ت ٢٧٠هـ) وتكون هذا المذهب إبان مرحلة ظهور



المعتزلة وهم لا يقلون عن المذهب الحنبلى إتباعا لأصحاب مدرسة الحديث .

قبل الظاهريون المعنى الظاهرى والمعنى اللفظى للقرآن الكريم والحديث، ورفضوا تماماً القول بالمعنى الباطنى أو "الخفى" والتفسير المتحرر والعقلى أو الإيهامى له . وقد أشتق اسمهم أيضاً من الأخذ بظاهر اللفظ القرآنى والأحاديث . كان الظاهريون فى بداية الأمر يرفضون استخدام "القياس" رفضاً تاماً وكذلك القياس ، ولكنهم قبلوهما فى نهاية الأمر مضطرين، وفى نطاق محدود . كتب جولد تسيهر كتاباً خاصاً عن تاريخ الفرقة الظاهرية مفصلاً أفكارهم ومحققاً لها .

خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر والثالث عشر الميلاديين (الرابع والسابع الهجريين) انتشر المذهب الظاهرى انتشاراً كبيراً فى سائر الأقطار الإسلامية، من اسيا الوسطى وإيران فى الشرق حتى أسبانيا العربية (الأندلس) فى المغرب .

فى أسبانيا العربية (الأندلس) كان المذهب الظاهرى . ينافس المالكية وحقق نجاحاً كبيراً. كان على بن حزم عربياً أندلسياً ومؤلفاً لكتاب شهير فى المذهب الظاهرى وفلسفته. بعد القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) أخذ المذهب الظاهرى يتلاشى تدريجياً. كان الأحناف من ناحية والحنابلة والظاهرية من ناحية أخرى يشكلون بين جماعة فقهاء أهل السنة قطبين متخالفين .

وكما قلنا من قبل فإن غالبية المناقشات التى جرت بين المذاهب كانت تنور حول المسائل القانونية وإلى حد ما حول القواعد والتشريعات الدينية.، ونظراً لأن المناقشات والمباحثات كانت تجرى حول توضيح بعض ما ورد فى القرآن ، فإنها كانت تمتد إلى المسائل الشرعية والأصولية أيضاً. كان من بين ذلك ما دار من بحث حول "التشبيه" أى تصوير الإله على صورة الإنسان (أو أنتروبومورفيزم) أى التشبيه بالإنسان ومرادفها العربى "الشبه".

حين ظهر الإسلام (فى بداية القرن السابع الميلادى) كان تشبيه الإله بالإنسان أمراً عادياً . عند سكان الجزيرة العربية حيث كان المستوى الاجتماعى والفكرى بدائياً ومتدنياً. لم يرد فى القرآن صراحة أن الله شبيه بالإنسان ، ولكن القرآن يتحدث فى كثير من آياته عن أيادى الله وأعنه واستوائه على العرش وأنه يرى ويسمع وغير ذلك .

من المؤكد أن هذا القول فى زمن النبى والخلفاء الأولين لم يكن مثار دهشة أو تعجب من أى شخص . ولكن حين دخل الإسلام أراضى الدولة البيزنطية وإيران - أى الأراضى التى كان سكانها قد تعرفوا على الفلسفة اليونانية والعقائد الدينية الأكثر غموضاً وتعقيداً - فقد ظهرت رؤية أخرى تجاه الكلام السابق ذكره. هذا الكلام القرآنى الذى كان من الممكن تفسيره بداية على شكل تشبيه أو انتروبومورفيزم كان لا يريح كثيراً من الناس .

كان نهج الفقهاء المسلمين فى هذه المباحث القرآنية متبايناً . كان بعضهم يعتبر هذه الكلمات استعارة أو تشبيهاً وتمثيلاً يوضح بعضاً من صفات الله وكان التعبير عنها وتوضيحها أمراً صعباً باللغة العادية للإنسان .

كان الحنابلة والظاهرية يقولون عكس ذلك، يقولون إننا يجب أن نفهم هذه الآيات القرآنية بمعناها اللفظى والظاهرى .

أما المالكية فكان رأيهم توفيقياً. وكانوا يقولون : ليس هناك شك فى استواء الله على العرش، أما كيف يتم ذلك فالعقل قاصر عن إدراكه . على أى تقدير يجب الإيمان بذلك والسؤال فى هذا الموضوع ممنوع (بمعنى الاجتهاد لشرح الموضوع وتفسيره) .

ويقول آخر يجب الإيمان بما جاء فى القرآن ولا يجب التصدى لفهم ذلك .

وقف الحنابلة ضد تقديس أولياء الله وتعظيمهم وزيارة أضرحتهم، التى كانت قد انتشرت بين المسلمين (تحت تأثير المسيحية إلى حد ما) فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (الثالث والرابع الهجرى) . كان الحنابلة يعتبرون ذلك "بدعة" خطيرة ضد عقيدة التوحيد ولم تكن موجودة فى صدر الإسلام.

الآن وكما قلنا من قبل بقيت مذاهب فقهية سنية أربعة ، المذهب الحنفى والشافعى والمالكى والحنبل، بعدها أهل السنة المذاهب الحقّة ، يعيش أتباعها فى سلام وصفاء مع بعضهم ولكن هذه العلاقات السلمية لم تكن ثابتة فيما بينهم بصورة دائمة . وبصرف النظر عن المناقشات الحادة التى حدثت إبان القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) والقرون التالية، فقد وقعت بين فقهاء هذه المذاهب المختلفة، فى بعض المناطق، كانت مرتبطة بالصراعات الاجتماعية والسياسية، تطورت إلى عدواة أكثر حدة. وقد حدث على سبيل المثال فى بعض مناطق إيران فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) وبداية القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) صراع حول النفوذ والسيطرة بين أتباع المذهبين السنيين الشافعى والحنفى، وصراح بين اتباع المذهبين المذكورين وبين الشيعة تطور إلى صدام مسلح، تطور إلى حرب أليّة حقيقية بينهما .

ويشرح ياقوت الحموى الرحالة والعالم ومؤلف دائرة المعارف الجغرافية "معجم البلدان" تفاصيل هذه الحروب التى حدثت فى العقد الثانى من القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) .

فى مدينة "الرى" وهى مدينة كبرى فى إيران (آنذاك) شن أهالى أحد الأحياء بها الحرب على حى آخر، وكانوا يقيمون المتاريس فى حواريتها وبعد قتال ضار تحولت أحياء كثيرة منها إلى خراب ودمار. خلال تلك الحروب التى حدثت فى مدينة "الرى" قتل ما يقرب من مائة ألف شخص.

وحدث مثل تلك المعارك بين الفرق المذهبية التى سبق الحديث عنها فى  
أصفهان ونيسابور ومدن إيرانية أخرى .

ويتحدث أكاديميسين و.و. بارتولد<sup>(١)</sup> عن تلك المعركة ما يلى :

أن تصور السبب الحقيقى لهذه الاضطرابات المتتالية، واختلاف الرأى  
المذهبى والقانونى بين أتباع المذاهب الإسلامية أمر صعب، يبدو أن الصراع  
الاقتصادى المندثر بدثار الدين بين العناصر المختلفة من سكان المدن وبين سكان  
المدن والقرى بصفة خاصة" ويبدو أن الشافعية فى مدن إيران آنذاك كانوا ممثلين  
لعقيدة الشريعة العليا فى المدينة (أى الإقطاعيين المحليين، وكبار التجار التى لفين  
معهم)، وبين الأحناف الذين يعتمدون على الشرائع الوسطى من سكان المدن  
(التجار الوسط أو الأقل ثراء والحرفيين).

وكانوا سكان أطراف المدينة من القرويين يكونون الشيعة (وكذلك المعتمدين  
من سكان المدينة). بهذه الطريقة كان الصراع الطبقي يجرى تحت عباءة الدين .

على أثر الاعتراف بالأصول الأربعة للفقهاء الإسلامى، تكونت التعاليم التى  
قسمت محتوى القانون أو الشريعة إلى "أصول"، بمعنى مصادر القانون، وإلى  
(فروع) أى المسائل الفعلية والواقعية الملموسة التى يمكن إيجاد حلول لها بناء على  
"الأصول" .

ونهتم الآن فقط برأى أئمة المذاهب الموجودة حتى الآن ، وليس بأئمة  
المذاهب المندثرة .

ظهرت التعاليم تدريجياً والقائمة على تقسيم جميع المسلمين إلى فريقين

---

(١) ذكر هذا المستشرق الروسى بارتولد فى كتابه عن "تاريخ ثورة القرويين فى إيران" ص ٦١، ٦٢ وقد  
أشار فى هذا الكتاب "ياقوت الحموى ومصادر أخرى" المترجم الفارسى .

أصليين : أولاً : المجتهدون وثانياً المقلدون .

وظهرت فى الإسلام طبقة الفقهاء الروحانيون التى لعبت فعلياً نفس دور رجال الدين المسيحيين فى المجتمع الإقطاعى، واستقر الفقهاء على رأس هذه الطبقة . ولكنهم يستطيعون فقط إعلان رأى والإفتاء فى المسائل الدينية والفقهية. كما يسمى جميع المسلمين الآخرين بالمقلدين، وليس لهم الحق فى البحث والفحص فى المسائل الروحية والفقهية أو إعلان رأيهم فى هذا، ويجب عليهم الامتنثال دون شرط على الفتاوى المجتهدين. ويجب على كل مقلد أن يلتزم بكلام مجتهد معين وأن يتبع آراءه. وتسمى الرابطة بين المجتهد والمقلد "التقليد".

ويُنقسم كل فريق من هذين الفريقين إلى ثلاث درجات .

المجتهدون من الدرجة الأولى (الفئة الأولى)، كانت مقامات مسموعة الكلمة تستطيع أن تعلن رأيها فى المسائل الأصولية والفقهية. وكان هؤلاء بعبارة أخرى يتمثلون فى الصحابة والتابعين حتى الأئمة ومؤسسى المذاهب . أما المجتهدون ذوو المنزلة الوسطى فهم الأشخاص الذين كان لهم حق إبداء رأى فى المسائل الفرعية أى فى المسائل الجزئية والخاصة بالإلهيات والفقه.

هؤلاء تلاميذ الأئمة ومؤسسى المذاهب وتابعيهم .

ولكن بعضهم مثل : الماتريدى والأشعرى والغزالى قد تبوأوا منزلة كبيرة من حيث الاعتبار ونفوذ الكلمة، ولم يكونوا أقل من المجتهدين فى المراحل الأولى، ليس هناك فى زماننا هذا وجود للمجتهدين السنة من الطراز الأول والأوسط ولكن يوجد من هم دون هؤلاء<sup>(١)</sup>. وليس لهؤلاء الحق فى إبداء رأى فى المسائل الأصولية والفرعية. ولكنهم يستطيعون فقط أن ينقلوا للمقلدين آراء وأحكام

---

(١) للشيعنة رأى آخر حول المجتهدين كما هو واضح فى الفصل العاشر من هذا الكتاب .

المجتهدين من الطبقة الأولى أو الوسطى إذا كان ذلك لازماً . "أى فى المسائل المطروحة" . وأن يصدروا الفتاوى فى موضوعات معينة بناء على تلك الآراء .

وعلى هذا فإن الفئة الثالثة من المجتهدين بمنزلة الخبراء وعلماء الإلهيات والفقهاء . وهم فى كثير من المواضع علماء مسموعو الكلمة . ولكن منزلتهم الاعتبارية ونفاذ كلمتهم محدودة بحدود العلم بمؤلفات وفتاوى المجتهدين من الفئة الأولى ، ومحال عليهم وليس لهم الحق فى لعب أى دور مستقل فى طرح أو إعداد المسائل الدينية والفقهية .

يضاف إلى ما سبق أن هذه الموضوعات المذكورة قد تحجرت موقفهم منذ زمن بعيد وتوقف تكاملها .

أما المجتهدون الذين كانوا فى البداية مفسرين للتعاليم الدينية والقانونية ثم ألفوا بعد ذلك المؤلفات فى المدارس الشرعية المختلفة فكانوا قد نقلوا آراء السابقين فى تلك التأليفات التى حملوها ، وبدوا فى نهاية الأمر كمستشارين فقهيين (بناء على آراء علماء الدين القدامى) يصدرون فتاواهم فى المسائل الفقهية والأمور الحياتية اليومية . كان من نتيجة ذلك ظهور اتجاه بين الفقهاء بتجديد الرؤية وإعادة النظر فى مسائل خاصة متنوعة (تلك التى كانت أحياناً غير محتلة من الناحية العملية) .

كان رأى العمل فى الفقه الإسلامى ، أعم من التسنن والتشييع . سبباً فى ظهور معيار خاص قسم جميع الموضوعات الفقهية والقضائية والتشريفات الدينية والحياة الأسرية والاجتماعية إلى مواد أصبحت موضع بحث .

كانت المواد الأصلية اثنتين : "الحلال" و"الحرام" .

ازداد تحديد مفهومهما تعقيداً فيما بعد حتى وصلت موادهما إلى خمسة على النحو التالى :

١-الواجب - أو "الفرض" وهو بمعنى الواجب. وجميع الأعمال والعقائد المطابقة للشرعية واجبة .

ينقسم الواجب أو الفرض إلى "فرض عين" وهى الأعمال الواجبة على كل مسلم دون قيد أو شرط مثل الوضوء أو الاغتسال والصلوات الخمسة والصوم والذهاب إلى المسجد، و"فرض كفاية" وهى التى ليست واجبة على جميع المسلمين، وإنما هى فرض فقط على المسلمين القادرين على تنفيذها والقيام بمهامها مثل الإمام أو مؤذن المسجد أو المشاركة فى الجهاد وغير ذلك .

٢-المندوب (والتى تعنى فى العربية، "المستحب" والموصى به) ويقصد به الأعمال التى تلقى الاستحسان من الناحية الدينية، ولكنها ليست إجبارية أو واجبة : إذا قام بها الشخص له الحق فى أن يلقى المثوبة فى الآخرة وإذا لم يؤدها لا يعاقب (ولا يتحمل المسؤولية).

من أمثلة ذلك صلاة النافلة - والصوم الإضافى (أى صوم السنة) (غير صيام رمضان) هو (مستحب) والإحسان وغير ذلك .

٣- المباح "أو الجائز" والمقصود من كلمة مجاز كل الأعمال الجائزة والتى لا يستلزم فعلها أو الإقدام عليها أى ثواب من الله. فالأكل والنوم والاستمتاع والفرح والزواج مباح ولكن لا مكافأة على أدائها فى الآخرة. هذه الأعمال ليست واجبة وليس حراماً .

٤-المكروه . وترجمتها الحرفية فى العربية "غير المستساغة" وغير المؤيدة أو غير الموصى بها" .

ويطلقون ذلك على الأعمال التى لم يوص بها أى أنها من الناحية الدينية غير مطلوبة، ولكنها فى نفس الوقت غير ممنوعة وليست حراماً.

ومن الأفضل للإنسان حتى ينجو بنفسه فى الآخرة أن لا يرتكبها، ولكن الشخص الذى يرتكبها لا يجازى فى الدنيا أو فى الآخرة .

٥-المحظور - (فى العربية أيضاً"الممنوع") أو الحرام وهى الأعمال والأفعال والأفكار والأشياء الممنوعة دون أى قيد أو شرط وارتكابها من قبل المسلمين ذنب، وسيجزى مرتكبوها فى الدنيا والآخرة.

أكثر من هذا كله، فإنه الواضح بشدة فى هذه المجموعة الخمسة من الأحكام العملية للمسلمين، هو اختلاط المفاهيم الدينية والقانونية، وهو حقيقة واضحة فى جميع شئون الشريعة الإسلامية : الأحكام والمحظورات الأخلاقية أو المتصلة والمرتبطة بالتشريعات الدينية (السنن) . على سبيل المثال : منع الشراب (الخمير) ومنع ارتداء الثياب الحريرية والخاتم الذهبى فى الأصبع والأكل فى أطباق من الفضة وربطها بالأحكام والممنوعات المتعلقة بالقوانين الجزائية والمدنية . مثل تحريم القتل وأكل الربا وبيع المحصولات قبل جنيها وبيع الأسلحة "للكفار" أثناء الحرب وغير ذلك، وخلط المفاهيم الدينية المتعلقة بالمعصية مع مفاهيم الجحفة والجناية والاعتداء على حقوق الآخرين .

وبتطبيق القوانين الكلية فى الأمور والموضوعات الخاصة أو حل مشكلات الموائيق والمتعهدات أوجدوا فعلياً أساليب كثيرة للهروب من أحكام وموانع الشريعة، باستخدام الحيل الشرعية على سبيل المثال فإن ارتداء الملابس الحريرية ممنوع . ولكن يمكن ارتداء هذه الملابس الحريرية بتطبيتينها ببطانة من نوع آخر من القماش (عندئذ لا يلامس الحرير الجسد).

وكذلك فإن تناول الطعام والشراب فى أطباق ذهبية أو فضية ممنوع. ولكن يمكن وضع الطعام والشراب فى أطباق من الصينى، كما يمكن رفع المأكول والمشرب من الكأس الفضية وصبه فى كنوس من القيشانى أو كؤوس زجاجية ثم



شربه بعد ذلك. ولكن يمكن إهداؤها وبيعها وهى على هذا .

ما قلناه حتى الآن يختص بالفقه والقانون عند أهل السنة، والفقه الشيعى قلم على نفس هذه الأصول وقد اختلطت فيه المفاهيم الإسلامية والدينية والقانونية، وهو من حيث حل المشكلات المتعلقة بالمواثيق والعقود (الزمية) متشابه مع الفقه والسنى وبخاصة فى الأحكام ذات الطبيعة الخاصة، ولكنه يختلف إلى حد ما وبخاصة فيما يتعلق بالتعاليم المتعلقة (بالإمامة والخلافة) بنظرية الدولة (ى التعاليم المتعلقة بالإمامة والخلافة) . كما يتباين الفقه الشيعى مع الفقه السنى فى بعض الأمور القضائية والسنى والتشريفات الدينية. وسنتحدث عن هذا الموضوع فيما بعد .

الارتباط الوثيق بين الدين والقانون والامتثال لأحكام القضاء والعدل على يد طبقة علماء الدين والقانونيين من الخصائص المميزة لمسيرة التكامل التاريخى فى الأقطار الإسلامية. فى بض الدول الإسلامية، يتم توقيع اتفاقيات البيع والشراء والإجارة، واستئجار الأرض فى حضور القضاة أو علماء الدين .

لهذا السبب فإن سيطرة الدين فى الحياة الاجتماعية والخاصة بل وفى الأمور اليومية كان أشد مما هو عليه فى الأقطار المسيحية أو فى ممالك الشرق الأقصى . لم يكن القانون العام والجنائى والمدنى فى تلك الأقطار الأخيرة (أى المسيحية) للذكر تابعاً للدين أو لعلماء الدين . اهتم المسئولون المدنيون "غير الدينيين" بوضع وتشريع القانون .

فى الأقطار الإسلامية ونظراً لأن الفقه والحقوق الإسلامية قد وضعت على أساس من أصول الدين فإن الحقوق الإسلامية كانت أبدية وغير قابلة للتغيير واجتهد الفقهاء لحسم إحداث أية تغييرات فى القوانين الإسلامية، وحتى لا يتعد القوانين قدر الإمكان عن الهدف الأسمى وكمال المطلوب أى الحكومة الدينية .

ولكن نظراً لأن الاقتصاد والعلاقات بين قوى الإنتاج والفكر الثقافي يسرع

وتخلف الفقه الإسلامي عن مسايرة الحياة، وتخرج بصيرون قاطعية بعيد

**واقعية الحياة التاريخية :** *الحياة التاريخية هي الحياة الواقعية التي عاشها الإنسان في الماضي، وهي الحياة التي كانت لها تأثيرات على الحياة الحالية.*

*Journal of Management Inquiry* 18(6) 709–724

[illegible]

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 277: 103-107.

1. *Pharmaceutical industry* – The pharmaceutical industry is the largest of the three industries, with sales of \$10.5 billion in 1997. It is the only industry that has not experienced a decline in sales since 1990. The industry is dominated by a few large firms, with the top five firms accounting for 40% of sales. The industry is highly competitive, with many firms competing for market share. The industry is also highly regulated, with the FDA overseeing the approval of new drugs. The industry is expected to continue to grow, with sales projected to reach \$15 billion by 2005.

1.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

*Journal of Management Inquiry* 16(4) 409–427  
© The Author(s) 2007  
Reprints and permissions:  
<http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

1. *Phragmites australis* (Cav.) Trin. ex Steud. (Common reed)

## الفصل السادس

### القوانين العامة للدولة الإسلامية

نتحدث هنا فقط عن بعض القوانين العامة الإسلامية، حتى يستطيع القارئ أن يكون رأياً عاماً في هذا الموضوع. وسنوضح هذه القوانين العامة السنية، التي يقوم أكثرها على آراء المذهبين الأساسيين في الفقه، وهما المذهب الحنفي والمذهب الشافعي: وقد انتشر هذان المذهبان في القسم الأكبر من العالم الإسلامي، ومن بينها إيران منذ بداية ظهورهما حتى القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري).

إن الحكومة الدينية هي الهدف الاجتماعي الأسمى من وجهة نظر الفقه، أي الحكومة التي تتركز السلطة الدينية والسياسية فيها في يد كبار علماء الدين. ولكن الأمر كان بخلاف ذلك في عهد الأمويين، فقد بقيت الحكومة الدينية في عهدهم إسمية (خالية من الحقيقة) ولم يكن لها وجود واقعي، فقد كانت قد تخلت عن مكانها لحكومة غير دينية.

إلا أن نظرية القوانين العامة التي كان قد وضعها رجال علم الحديث وعلم الفقه - والذين لم يتخلوا مطلقاً وبإصرار عن فكرة الحكومة الدينية - كانت آخذة في التكامل والنمو رغم عدم مواكبتها بل وانفصالها عن حركة التاريخ. ومن أجل هذا لم يكن حديثهم عن القوانين العامة الإسلامية مرتبطاً بهذا الشخص المسلم أو تلك الدولة المسلمة التي كان لها وجود واقعي على مسرح التاريخ، بل كانوا يعتبرون الدولة الدينية الإسلامية واجبة الأسمى. والتي يجب أن تكون كما نادى بها علماء الحديث والفقهاء أو المنافعون الأشداء عن الدين.

لم يكن لمثل تلك الدولة، التي تمثل هدفهم الأسمى، وجود حي وواقعي على

## مسرح التاريخ مطلقاً.

وكان الفقهاء الذين دونوا نظرية النظام السياسى للدولة الإسلامية، ونظرية الخلافة، يجسدون ذلك فى فكرة دولة تقوم على أصول دينية ثابتة لا تتغير أو تتبدل مطلقاً.

وكان علماء الحديث والفقهاء لا يعبأون بالتغييرات التى تحدث فى المجتمع. ولا يسايرون التحولات التى أصابت تيار بناء المجتمع الإقطاعى لذا كانوا كلما يسرعون فى خطواتهم، إزداد البون اتساعاً بين الفقه وما يجرى من أحداث واقعة فى المجتمع.

لم يوضح القرآن أية صورة ينبغى أن تكون عليها الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup>. فقد ظهر منصب الخليفة (خليفة النبى محمد (ص)) نتيجة لاحتياج كبار رجالات الدولة العربية الشابة لإدارة مركزية وقيادية، حتى تتمركز السلطة فى يده على عامة البدو من العرب. والفلاحين وسكان المدن والمحافظات عليها وأن توجه تلك القوة للإستيلاء على أراضي الدولة البيزنطية وإيران.

لم يكن هناك منذ البداية تصور واضح لمسئوليات الخليفة، إلا أن حدود تلك المسئوليات قد حددت وظهرت بصورة تدريجية وبالدرجة التى كانت تتكامل بها

---

(١) يعارض الشيعة هذا الرأى معارضة تامة. أما أهل السنة فيقولون إن الحكم فى الإسلام قائم على الشورى وقد وردت هذه الكلمة مرتين فى سورتين من سور القرآن الكريم، كما يقوم على العدل والإخاء. ويقولون بأنه ليس فى القرآن والسنة نص تشريعى بنظم مسألة الحكم. فقد انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى دون أن يحدد من يخلفه أو يوضح طريقة تعيينه أو يحدد اختصاصاته أو مدة ولايته. ومن هنا يرى بعض المفكرين أن المسألة برمتها، قد تركت للدراية والاجتهاد ولتكون من جنس المسائل التى يصدق عليها قول الرسول (ص) "أنتم أدرى بشؤون دنياكم". (المترجم العربى "م.ع").

مراحل تكامل النظام الإقطاعى العربى للدولة، كما لم يكن هناك ترتيب وأسلوب معين لإنتخاب الخليفة. وكان الخليفة منذ البداية يتمتع بنفوذ دينى (الإمامة) وسياسى (الإمارة).

قنن فقهاء السنة ودونوا نظرية الحكومة الدينية أو الإمامة والخلافة بصورة تدريجية وخلال عدة قرون. وبدى أن الفقهاء المذكورين قد اجتهدوا فى أن تتطابق نظريتهم مع أحكام القرآن واتخذوا من الآية القرآنية القائلة "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً"<sup>(١)</sup>. اتخذوا من هذه الآية الكريمة أساساً بنوا عليه نظريتهم.

ومع أن حكم القرآن فيما يتعلق بأولى الأمر مبهم وورد بصورة كلية، إلا أن المفسرين وبخاصة البيضاوى قد فهموا من كلمة (أولى الأمر) (الإمام - الخليفة) والفقهاء أو علماء الشرع والقضاة والقادة فى سبيل الله أى الجهاد.

وأهم مؤلف سنى فى القانون العام للدولة (النظرية السياسية)، شرح نظرية الخلافة شرحاً تفصيلياً، هو ما ألفه الماوردى الفقيه الشافعى (أبو الحسن على بن محمد ٣٦٤ حتى ٤٥٠هـ) تحت عنوان: الأحكام السلطانية.

ألف هذا الكتاب فى بغداد. فى وقت كانت الخلافة قد تفتت وتلاشت كدولة واحدة، ولم يعد لها وجود فعلى، وحل محلها عدد من الدول الإقطاعية، وحافظت الخلافة العباسية (السنية) فقط على مكانتها الدينية، وحرمت تمام من سلطتها السياسية، وتولى مقاليد الأمور السياسية أمراء أسرة إيرانية (الديلمية) أو آل بويه، ٣٣٤ حتى ٤٤٧هـ.

---

(١) النساء (الآية ٩٥).

وعلى هذا فإن مؤلف الماوردى لا يتحدث عن دولة لها وجودها الواقعى والفعلى، بل يجسد لنا التصور الأمثل لحكومة دينية إسلامية.

وكما يقول كارل بروكلمان إن الماوردى يشرح الصور المثلى لقانون الدولة الإسلامية، الذى لم يكن له وجود فى الواقع أو محتمل الوجود أو على الأقل فى عصر المؤلف المذكور.

يعتبر الماوردى الخلافة أساساً قدره الله للمحافظة على الدين وحتى تضمن الحكومة إقرار العدل فى هذه الدنيا. وقد اجتمعت فى شخص واحد أى فى الخليفة القدرة الروحية أو الإمامة الكبرى، والقدرة السياسية أو الإمارة. وأنه يرث هذا اللقب عن النبى (ص). ولا يمكن وجود سوى خليفة واحد فى عصر واحد، وأنه يجب أن يبسط سلطانه وحكمه على العالم كله وبناء على هذا فإن الهدف الإسمى يتمثل فى وجود دولة إسلامية واحدة تتبدل آجلاً أو عاجلاً إلى دولة عالمية، بعد أن تكون قد ضمت إليها سائر بلاد الكفار.

وبناء على ما أورده الماوردى فإن الخليفة يجب أن يكون متصفاً بالصفات التالية: من الناحية الأخلاقية يجب ألا تكون قد أخذت عليه أية نقيصة، أن يكون عالماً بالحد الأدنى (اللازم) من علوم الإلهيات (الشرعية) والفقه، سليم الأعضاء والحواس من حيث الاستماع والرؤية والقول متمتعاً برجاحة العقل اللازمة لإدارة أمور الدولة والحكم، أن يكون شجاعاً جسوراً غير هباب أو رجل، حتى يتمكن من الدفاع عن دار الإسلام ويحارب الكفار، وأن يكون قرشى الأصل وهى القبيلة التى ينتمى إليها النبى (ص).

حدد الماوردى طريقتين للتعيين فى موقع الخليفة: الأولى انتخاب الخليفة عن طريق الأمة (ويعد هذه الطريق الأكثر قبولاً)، والثانية تعيين الخليفة (الجديد) بواسطة الخليفة القائم (الحاكم) أثناء حياته وطبقاً لقول الماوردى، يجب أن يشارك

فى انتخاب الخليفة فريقان أو جماعتان من المسلمين: الجماعة الأولى الأشخاص الذين لهم حق الانتخاب، والثانية الأشخاص الذين يمكن أن يتم اختيار الخليفة من بينهم (أى من لهم حق الترشيح) أى الأشخاص الذين يتوافر فيهم حق النسب القريشى.

ويجب أن تتوافر فى الناخبين شروط ثلاثة. أن يكونوا مسلمين يتمتعون بالسمعة الطيبة، يتمتعون بالمعرفة اللازمة والدراية التى تمكنهم من اختيار من هو أحق بالخلافة من بين المرشحين لها، ولديهم الاستعداد العقلى لاختيار الأفضل.

كانت هذه المعايير الواجب توافرها فى الناخبين مهمة فى بادئ الأمر إلى حد ما. إلا أن الماوردى أوضح رأيه بصورة أكثر دقة فيما بعد، فيقول إن الناخبين للخليفة يجب أن يكونوا مسموعى الكلمة أصحاب نفوذ فى المجتمع الإسلامى (أو فى الدولة الإسلامية)، لهم قدرة الحل والعقد. وهم بعبارة أخرى المجتهدون وكبار رجال الدولة.

وطبقاً لهذا فإن جميع الأشخاص الذين كانوا يتمتعون بتلك الصفات كانوا يشاركون فى انتخاب الخليفة، بصرف النظر عن محل إقامتهم، أكانت فى مقر إقامة الخليفة، أو كانوا يقيمون فى المدن أو الأقاليم المختلفة. ومع هذا يجيز الماوردى حق انتخاب الخليفة لمن يقيمون فى مقر إقامة الخليفة (العاصمة) وحدهم والذين يتمتعون بتلك الصفات السابق ذكرها. ولكن الماوردى يشير إلى أن مثل تلك الانتخابات لا تتطابق مع القانون (الشرع)، بل أقرها العرف واستحسنها، ومسبوق بسابقة.

وطبقاً لقول الماوردى. فإن على الناخبين أن يجتمعوا فى المسجد الجامع بمقر الخلافة، وأن يبحثوا فى أحقية من يتولى الخلافة من المرشحين، وأن يحددوا من هو أكفأهم وأجدرهم فينتخبونه. ويجب عليهم مع ذلك مراعاة ظروف العصر

الذى يعيشونه، فإذا جرى الانتخاب فى وقت حرب أو فتنة، فيجب اختيار واحد من القرشيين يتميز بخاصية قيادة الجيش ويكون مشهورا وخبيرا بها وبشؤونها. فإذا كان الوقت وقت سلم وهدوء. فعليهم اختيار الشخص الخبير والمجرب ذى الدراية بالشئون الإدارية.

اختلفت آراء فقهاء المسلمين حول الحد الأدنى القانونى لعدد الناخبين يعتبر بعض الفقهاء. إن الانتخاب يكون قانونيا إذا تم من قبل خمسة من الناخبين، ويستدلون على صواب رأيهم بما فعله عمر بن الخطاب حين أوشك على الموت، واختار هيئة مكون من خمسة أفراد من الصحابة لاختيار خليفة من بعده وكانوا عبارة عن: على بن أبى طالب، عثمان بن عفان، الزبير (عبد الله بن الزبير)، سعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمن بن عوف<sup>(١)</sup>. اختارت هذه الجماعة عثمان بن عفان للخلافة.

ورأى جمع آخر من الفقهاء (المذهب الأشعرى) أن انتخاب الخليفة يكون صحيحاً وقانونياً (شرعياً) إذا تم بواسطة فرد واحد له منزلته واعتباره.

وهناك طريقة أخرى لاختيار الخليفة (الخليفة - الإمام) وهى عبارة عن أن يتم تعيين الخليفة (القادم) بواسطة الخليفة الحاكم (القائم)، وقد اعتبر المجتهدون السنة هذه الطريقة صواباً (إذا كانت بالإجماع)، ويستدلون على صواب رأيهم بتعيين عمر (خليفة) من قبل أبى بكر.

ويعتقد سابقة هذا الأمر حين عين هارون الرشيد ثلاثة من أبنائه وهم الأمين والمأمون والمعتصم لخلافته من بعده.

ومع هذا فقد اعتقد الفقهاء أن الخليفة القائم، حين يعين خليفة له من بعده،

---

(١) كانت هذه الجماعة مكونة من ستة أشخاص، حيث كان من بينهم طلحة.



يجب على فقهاء العصر وجماعة المسلمين أن تجتمع فى المسجد الجامع وتقر بهذا الاختيار رسمياً وأن تبايعه جماعة المؤمنين.

ولكن إجراءات انتخاب الخليفة التى شرحها الماوردى. وقبل بها أكثرية الفقهاء، لم تطبق تطبيقاً عملياً على الإطلاق.

فى عهد الأمويين كانت الخلافة وراثية فعلاً. وكانت مثل ذلك فى عهد العباسيين، ولم يكن لها ترتيب معين، بمعنى أن من تولوا مقام الخلافة لم يكونوا من ورثة الدرجة الأولى حتماً، فإذا أضيف إلى هذا أن الخلفاء العباسيين منذ بداية القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) لم يكونوا قادرين على تبوؤ مقام السلطة وتسبب سنامها دون معاونة القوات العسكرية عامة والخيالة من حرسهم خاصة والتى كانت مكونة من الغلمان الترك (منذ أواسط القرن التاسع الميلادى - الثالث الهجرى). حيث كانت السلطة الفعلية فى يد قادة قوات الحراسة المذكورة.

وكانت الانقلابات التى تحدث فى البلاط والتى تتم بواسطة ومعاونة قوات الحراسة من الوسائل العادية لعزل خليفة قائم، وتولية خليفة جديد - ولكن هؤلاء الخلفاء كانوا من الأسرة العباسية دائماً.

كان الخليفة ابن المعتز ابن الخليفة المعتز واحداً من هؤلاء الخلفاء فقد كان ألعوبة (دمية) فى يد الغلمان الترك، وكان إينا لإحدى الجوارى، وكان شاعراً مجيداً<sup>(١)</sup>. تولى العرش فى ٢٠ عشرين من شهر ربيع الأول عام ٢٩٦ (١٧ من

---

(١) هو أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن الرشيد علم من أعلام الأدب العربى، وأديب من أولى القرائح النافذة، ومؤلف من السابقين إلى التأليف فى البيان والشعر وأخبار الشعراء والغناء، ولد سنة ٢٤٩هـ ويذكر عن الوهاب عزام أنه توفى سنة ٢٩٤ هـ مقتولاً. الثقافة عدد ١٣٠/ فى ١٩ أغسطس ١٩٤١، بين ابن المعتز وابن المعتز.

ديسمبر ٩٠٨م) حيث تولى العرش بانقلاب داخل البلاط، وفقد العرش فى نفس اليوم بانقلاب آخر، ثم قتل بعد ذلك، وهو معروف ومشهور بخليفة اليوم الواحد.

ولا يلزم التذكرة بأنه كان هناك عدد محدود فقط من بين الخلفاء الأمويين والعباسيين الذين توافرت فيهم الصفات اللازمة للخلافة طبقاً لرأى الماوردى. ومع أن الانتخابات لم تتم مطلقاً بالصورة الواجبة، إلا أن الخلفاء العباسيين كانوا يبذلون قصارى جهدهم للاستعانة بطبقة الفقهاء فى مجالات متنوعة. فقد جرت العادة ظاهرياً أن يتم اختيار الخليفة الجديد بإقرار مجلس المجتهدين والفقهاء وكبار رجال الدولة الذين كانوا يجتمعون فى المسجد الجامع.

هناك اختلاف بين آراء الخوارج والشيعة حول قوانين خلافة الخليفة مع آراء الفقهاء السنة.

يعتبر الماوردى العلاقة بين الخليفة والأمة الإسلامية بمثابة عقد بين طرفين قبل كل منهما تعهدات قبل الطرف الآخر.

وطبقاً لنظرية الماوردى فإن واجبات الخليفة على النحو التالى:

حفظ الدين الإسلامى وأصوله وأركانه، إصدار الأحكام فى الدعاوى القضائية وحسم المناقشات التى تحدث داخل المجتمع الإسلامى، تأمين إقامة الصلاة والفرائض الإسلامية وأداء واجبات الإمام فى المسجد الجامع بحاضرتة، تحصيل الضرائب حسب القانون، أن يؤدى مرتبات الجنود والموظفين من خزانة الدولة، وأن يختار كبار المسئولين كما يختار المسئولين المؤهلين لإدارة الأمور المالية، وأن يتولى بنفسه الإشراف على أمور الدولة، وأن يدرس ويمحص أوضاع الإدارات الحكومية وقد حدد الفقهاء المسلمون الآخرون واجبات الخليفة فى أربع مهمات أساسية على النحو التالى: أداء دور إمام الجماعة فى مقر الخلافة

(العاصمة)، القضاء، الإشراف على تحصيل الأموال (الضرائب وغيرها)، الجهاد، وكانت علامة قدرة الخليفة وسيطرته في أطراف الدولة عبارة عن: الخطبة والسكة بمعنى أن يذكر اسم الخليفة أثناء خطبة الجمعة في جميع المساجد الجامعة في سائر أقطار دولة الخلافة. وأن تضرب السكة باسمه في جميع دور سك النقود في جميع أقطار الخلافة.

كما يعد إعلان الحرب على الكفار أي الدول غير الإسلامية أو بعبارة أخرى هو ما يسمى (بالجهاد) أو الجهاد في سبيل الله، بعد هذا واحداً من واجبات الخليفة الأساسية.

بعد أن توقفت مرحلة الفتوحات الكبرى (في أواسط القرن الثامن الميلادي - الثاني الهجري)، فإن المعارك التي كانت تجرى مع غير المسلمين (البيزنطيين والفرنجة والدول المسيحية في شمال إسبانيا والخزر والقبائل التركية الصحراوية، قد فقدت سمت الفتح وتحولت إلى عدوان وغارات ليلية، الهدف منها الحصول على الغنائم).

يذكر ديب ماكدونالد أنه قد ظهرت إحدى النظريات منذ العصر العباسي تقول أن على الخليفة أن يغير على دار الكفار (دار الحرب) مرة كل عام على الأقل، ويجب على الخليفة في هذه الحرب أن يتولى بنفسه القيادة (الإمامة الكبرى)، أو أن يعين أمير أو والي هذا الثغر أو الحد أو أن يكون قائداً متخصصاً. من الممكن أن يحصل الأمير أو قائد الجيش على سلطات من الخليفة محددة أو غير محددة. فيما يتعلق بالبند الأول (أي السلطة المحددة) فإن واجبه يكون محددًا بقيادة وإدارة العمليات العسكرية. وأن يعهد إليه في البند الثاني بمهمة تقسيم الغنائم وأن يكون في استطاعته تحديد مصير الأسرى من الذكور والإناث (أي أن يقرر تقسيمهم بين الجنود مثل سائر الغنائم، أو أن يتم مبادلتهم بأسرى المسلمين الواقعين

فى أيدى الكفار، أو أن يأخذ الفدية فى مقابل الأسرى) كما أن من حقه أن يعقد هدنة مع خصومه.

وفضلاً عن الجهاد الذى تحدثنا كثيراً عن أصوله وقواعده، نجد فى الفقه الإسلامى كثيراً مصطلح (حروب المسالـح) <sup>(١)</sup> أو الحروب الداخلية كان هذا المصطلح يطلق على الحروب التى تشن ضد العصاة والمتمردين وسنتحدث عن قواعد الحروب الداخلية فيما بعد.

أما فيما يتعلق بالحرب بين المسلمين، فإن الفقه الإسلامى لم يتحدث عن مثل هذا الوضع. لأن نظرية الحكومة الإسلامية تجيز فقط وجود دولة إسلامية واحدة، وحتى بعد تدهور الخلافة العباسية فعلياً فى القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى)، فقد استمر وجودها ظاهرياً وصورياً لمدة مديدة (وسمى السلاطين المسلمون الذين كانوا مستقلين فعلاً باسم الأمراء والولاة أو نواب الخليفة وممثلوه).

وأضحى الحرب بين الدول الإسلامية منذ القرنين التاسع والعاشر الميلاديين الثالث والرابع الهجريين. أمراً عادياً. ومع أنه لم توجد قواعد قانونية ثابتة ومدونة لمثل هذا النوع من الحروب، إلا أن الطرفين كانا يجتهدان فى مراعاة قاعدتين (مهمتين): الأولى أنهما كانا يحجمان عن الإغارة الكاملة والتدمير التام للأراضى التى تجرى فيها العمليات الحربية. وثانيهما. أنهما لم يعتبرا أسرى الحرب رقيقاً ولا يعتبران السكان غير العسكريين (إن كانوا مسلمين) فى ساحة المعركة ممن يمكن سبيهم.

وطبقاً لنظرية الماوردى فإن واجب الأمة أن تطيع الخليفة المنتخب وأن يقدموا إليه كل عون ومساعدة فى كل أمر.

---

(١) من الجائز أن يكون المقصود به حروب الردة.

فإذا ارتكب الخليفة الظلم ولم يؤد ما سبق الالتزام به من واجبات سبق ذكرها، فطبقاً لنظرية الماوردى، يمكن للجماعة الإسلامية أن تخلعه وتتقلب عليه.

وهناك سبب مشروع آخر يمكن أن يؤدي إلى خلع الخليفة ويتمثل فى فقدته لعقله أو بصره أو سمعه فى حين أن الخليفة إذا فقد عضواً آخر من أعضاء بدنه أو صفات أو أعمال جسمانية لم يكن ذلك مسوغاً لعزله.

وطبقاً لقول الماوردى فإن خلع الخليفة الظالم أو غير المؤهل إنما يجب أن يتم بموافقة مجلس الشعب (سكان العاصمة) الذى يجتمع - لهذا الهدف - فى المسجد الجامع، وأن يقوم أحد علماء الدين من المجتهدين أو أحد كبار رجالات الدولة، بتمثيل الإدعاء وقراءة كتاب دعوى الاتهام ضد الخليفة، وأن يطالب بخلعه ويجب على الإدعاء أن يقرن أدعاه بعمل رمزى، بمعنى أن ينزع الخاتم من أصبعه، أو أن يخلع الخف أو النعل من رجله ويلقيه أرضاً ويقول: "كما ألقيت هذا الخاتم أو النعل أرضاً أو بعيداً، فإنى أطرد فلاناً من سدة الخلافة ويجب على الحاضرين إعلان موافقتهم بخلع نعالهم من أرجلهم أو نزع عمارتهم (أى أغطيّة الرأس) من رؤوسهم أو قطعة من الثياب ورفعها".

وليس من الضرورى الإشارة إلى أن نظرية الماوردى فى تلك النقطة، لم تكن بعيدة عن الواقع التاريخى فحسب (فى القرن الحادى عشر الميلادى، الخامس الهجرى)، بل لم تكن مطابقة كذلك لما كان يجرى فعلاً فى العصور المتقدمة.

فقد كان تولية الخليفة العرش أو عزله، إنما كان يحدث نتيجة أحداث تجرى داخل البلاط، أو فى نادر الأمور نتيجة حركة عصيان الأمة (مثل مقتل عثمان عام ٦٥٦م/٢٦هـ، وإسقاط الخلافة الأموية عام ٧٥٠-٧٤٩م/١٣٢هـ).

كان الخليفة من الناحية النظرية مالكا للسلطة التنفيذية فقط، ولم تكن له سلطة

تشريعية، ولم يكن فى مقدوره تغيير القوانين القائمة سواء كانت جنائية أو جزائية أو مدنية، لأن الهدف الأسمى للحكومة الدينية أن تقوم القوانين المذكورة على أساس الدين والفقهاء القائم على المذاهب الأربعة. ويجب أن لا يعترىها تغيير أو إخلال.

ويجب على الخليفة إذا أراد إصدار حكم أو أحكام، أو أن يضع قواعد مالية أو يصدر حكماً قضائياً، يجب عليه أن يعمل فقط بفتوى صادرة من المجتهدين أو بموافقتهم وأن يعلن هؤلاء أن فلاناً هذا بهذا العمل الحكومى وهذا الحكم القضائى قد ارتكب حلالاً أو حراماً من الناحية الفقهية.

لم يراع مثل هذا الإجراء فى العصر الأموى، فقد كانت سلطة الدولة فى تلك المرحلة غير دينية فى جوهرها، وكان الأمر كذلك فى عهد العباسيين، إلا أن العباسيين قدروا طبقة الفقهاء طمعاً فى مساعدتهم، وتعاطفوا معهم ظاهرياً، وهكذا كانوا يعلنون أن هدفهم وأسمى غاياتهم إقامة الدولة الإسلامية، أى الحكومة الدينية ومراعاتها وتنفيذها.

كان الخليفة فى عهدهم يعد رئيس المجتهدين فى المقام الأول.

كان عدد من الخلفاء العباسيين قبل إصدار أى حكم، يجمعون المجتهدين والفقهاء يستمعون إلى آرائهم بشأن هذا الحكم.

ولكن الخليفة كان يستطيع أن يخضع الفقهاء ببسر وسهولة لرأيه وفكره وكان الخليفة يقوم فعلاً بدور المرشد والزعيم للجماعة العسكرية أو الإقطاعية فى بلاط الخلافة.

يضاف إلى هذا أن عدداً من الخلفاء العباسيين كانوا يعرضون عن نصائح الفقهاء وفتاويهم.

وبصفة عامة فإن الخلافة من وجهة نظر الفقهاء السنى النظرى كانت حكومة

دينية وقانونية (دستورية) وليست استبدادية، وكانت سلطة الخليفة، تعد سلطة فوضها الله إليه. وكانت ضرورية للأمة الإسلامية (الدولة الإسلامية).

وكان انتخاب الخليفة وعزله حقا للدولة الإسلامية من الناحية النظرية، وأنه كان بإمكانه فقط، أن يسن القوانين والأفضلية في حدود القوانين الثابتة والدينية التي أقرها الفقه وبمقدوره أن يستخدم هذه السلطة بموافقة المجتهدين والفقهاء المناط بهم المحافظة على القانون.

ويجب القول بأنه لم توجد أو تشكل أية مؤسسة تمثل المجتمع الإسلامي ويكون لها دور مؤثر في رقابة سلطة الخليفة.

كانوا يعتبرون المجتمع الإسلامي من الوجهة النظرية مجتمعاً مركباً من أفراد متساوين، ولكن المجتمع في عصور الخلافة كان قد قُسم إلى طبقات من الناحية الفعلية.

ولم تكن الخلافة تشكل في الواقع جهازاً للدفاع عن الهدف الأسمى للحكومة الدينية والأمة، بل كانت تعد مدافعة عن منافع المنتفعين من الإقطاعيين.

جهاز (مؤسسة) الخلافة كما وجدت في التاريخ تتشابه تشابهاً قليلاً جداً مع ما أورده الماوردي واعتبره الهدف الأسمى.

اتسمت الدولة الإقطاعية خلال فترة الخلافة المتقدمة الممتدة من القرن السابع الميلادي، الأول الهجري، حتى النصف الأول من القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) اتسمت بالمركزية. وكانت زيادة ملكية الدولة للأراضي، والتوسع في إنشاء قنوات الري للأراضي تستلزم دولة قوية لإدارتها، مما كان يؤيد ضرورة وجود المركزية وييسر قبولها.

يضاف إلى هذا أن مرحلة الفتوحات العربية وكبار رجالات دولة الخلافة من

جهاز الخلافة كانت بحاجة إلى وجود حكومة مركزية قادرة، وخليفة يدير العمليات العسكرية فى الأقطار المفتوحة ويتولى قيادة الجيش.

ولهذا السبب كانت الحكومة المركزية التى كان الخليفة مظهرها ورمزها فى المرحلة الأموية والمراحل العباسية الأولى (حتى عصر المتوكل ٢٣٣ حتى ٢٤٧) كانت قوية بدرجة كبيرة كما كانت غير محدودة السلطة فعلاً. لدرجة أن أكاديميسين وبارتولد يشيران إلى أن العناصر غير الدينية فى حكومة الخلافة كانت تتفوق تفوقاً بارزاً على العناصر الدينية فيها وإذا كان الهدف الدينى الأسمى لا يجيز وجود قانون غير ما أمرت به الشريعة، فقد ظهرت فعلاً قوانين فى صورة أحكام ومقررات (قانون) وعرف وعادة، كانت تكملة وإصلاحاً للقواعد الفقهية أو القانون الدينى.

تكونت فى العصر العباسى هيئة ومحكمة الشرطة لها نظامها بصورة قاطعة، فكانت تكملة وإصلاحاً ودعماً لحكم القضاة الشرعيين.

أما فيما يتعلق بالسلطة الدينية (الروحية) للخليفة، بمعنى أخص - الإمامة - طبقاً لنظرية أهل السنة (بصرف النظر عن الواقع المعاش) فقد تمت المحافظة على جانب محدود منها، بمعنى أنه كان يجب على الخليفة أن يحافظ على تفوق السدين الإسلامى فى أفكار الدولة الإسلامية، وأن لا يسمح بأى عدوان عليه، وأن يعاقب أعداء الدين وأن يجاهد الكفار.

وإذا تصورنا الخليفة مثل بابا روما، واعتبرنا منزلته مثل عالم الدين الأول - نكون قد وقعنا فى خطأ محض. ويجب القول أن هذا الرأى الخاطئ شائع فى دولتنا (الاتحاد السوفيتى سابقاً) روسيا وغيرها من دول الاتحاد السابق حالياً<sup>(١)</sup> ويشاهد

---

(١) لا ينطبق هذا على ما يعرف باسم الدول الإسلامية فى آسيا الوسطى والقوقاز. المترجم.



أيضاً فى الكتب الدراسية.

الخليفة يختلف عن بابا روما (الفاتيكان) فهو لا ينعم بالقداسة (المقام المقدس) ولا يمنح البركات، ولا يستطيع أن يسن أية تشريعات جديدة أو مراسم، ولا يستطيع بعامة أن يوجد أية بدعة<sup>(١)</sup> فلم يكن يمتلك فى المسائل الدينية المقام الأول أو الشخص النافذ الكلمة، بل يجب عليه فى هذا المقام عكس ذلك، وأن يستشير المجتهدين أى علماء الدين المسئولين الذى كان ينعم برئاستهم فقط.

لم يكن أى شخص يعتقد أن الخليفة قادر على غفران الذنوب (كما يقولون للبابا بذلك) أو بإمكان الخليفة محاسبة ارواحى الموتى وادانتهم والقائهم فى نار جهنم، أو أن يطرد أى شخص من زمرة الجماعة الدينية.

لم يكن فى سلطة الخلفاء امتلاك مبدأ التحريم فالتحريم (انترديكت) أى منع علماء الدين من أداء واجباتهم الدينية التى يؤديها الباباوات.

فالتحريم من مشاركة المؤمنين فى العبادة محال فى الاسلام، لأن لداء المسلمين للصلاة فى المساجد لا يستلزم وجود علماء الدين المتخصصين.

لم يعتبر أى واحد من أهل السنة الخليفة معصوماً. فى حين أنه منذ العصور

---

(١) البدعة فى المصطلح الإسلامى ليست منمومة دائماً ولا محرمة بإطلاق للفظ فقد ميز القدماء فى البدع، أى المستجدات، بين ما هو حسن فيه فائدة للناس وبين ما هو منموم لما فيه من ضرر يلحق بالناس غير أن كثيراً من الفقهاء الذين عاشوا عصر الجمود والانحطاط قد عانوا كثيراً فى تطبيق مفهوم البدعة بمعناها الذى يفيد الذم. وقد دعا الإمام الشاطبى الفقيه الأندلسى ت ٧٩٠هـ إلى النظر فى الجديد لا من زاوية أنه لم يكن فى عصر الصحابة وأنهم لم يكونوا يأتونه، بل من زاوية ما يكون فيه من المصلحة. (المترجم العربى).

الوسطى<sup>(١)</sup>. ظهر إعتقاد بأن بابا روما معصوم لا يخطئ فيما يتعلق بالأمر الديني (وأضحى الاعتقاد بهذا الرأي منذ عام ١٨٧٠م إجباريا واصبحت تلك العقيدة أصلا دينيا لا يقبل التغيير) دوكمة أى عقيدة ثابتة لا تتغير، لدرجة أن لامنس المستشرق الفرنسى المتخصص فى الدراسات العربية والإسلامية يقول: "لم يكن الخليفة رئيسا لعلماء الدين، بل كان شخصا غير ديني يدافع عن الشريعة ويحافظ عليها الخليفة" وخليفة أهل السنة قبل أى شئ من ناحية التعاليم الدينية. ليست الكلمة النافذة" كما يقول جولدتسيهر.

بعد أن قضى المغول على الخلافة العباسية، واخضعوا بغداد لسيطرتهم<sup>(٢)</sup>. وأعدموا الخليفة اعباسى المستعصم، آخر خلفاء بنى العباسى وأبادوا جميع افراد عائلته من الذكور، لم يبق فى العال الإسلامى خليفة يمكن أن يكون موضع قبول كافة أهل السنة، ولكن عددا من أعضاء الأسرة العباسية أو اشخاص نسبوا أنفسهم كذبا إلى تلك الأسرة، هربوا وظهروا فى القاهرة.

قام بيبرس أحد سلاطين المماليك فى مصر (حكم منذ عام ٦٥٩هـ — حتى ٦٧٦هـ) قام بتتويج أحد هؤلاء العباسيين ويدعى أحمد خليفة عباسيا فى القاهرة عام ٦٦٠هـ.

ومنذ ذلك التاريخ كان يعيش هؤلاء الأشخاص الذين سمو اصطلاحا بالخلفاء العباسيين وسمح لهم سلاطين مصر بالاقامة فى بلاطهم كانت لهم السلطة الدينية

---

(١) يعتبر عام ٤٧٦هـ أى عام سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية حدا فاصلا بين العصور القديمة وبداية العصور الوسطى رغم صعوبة ايجاد أى تاريخ محدد للفصل بين العصور التاريخية. ولكن هذا ما تم الاصطلاح عليه "المترجم العربى".

(٢) تم اسقاط بغداد عام ٦٥٦هـ/١٢٨٥م على يد هولاكو وقتل آخر خلفاء بنى العباس الخليفة المستعصم وهو السابع والثلاثون من خلفاء بنى العباس. "المترجم العربى"

التي كانت للعباسيين فحسب ولم يكن لهم أى نفوذ دينى على الاطلاق خارج حدود دولة المماليك (مصر وسوريا والحجاز) ولم تقر لهم بالخلافة غالبية الأقطار السنية وقد أثرت هذه الأحداث التاريخية فى النظرية السنية للخلافة، وأجاز الفقهاء احتمال وامكانية وجود طريقة ثالثة (إضافة للانتخاب والتعيين من قبل الخليفة الحاكم) لإختيار الخليفة وكانت تلك الطريقة هى ما عرفت بأسم "البيعة القهرية" وقالوا فى تلك "العصور المملوءة بالفتن" حيث لا يوجد خليفة شرعى وتقبله عامه الناس من الممكن أن تقبل الأمة الإسلامية سلطانا تولى السلطة بالقوة من أجل اصلاح المجتمع الإسلامى، حتى ينقذ المسلمين من الفتن والهرج والمرج والحرب الأهلية فإذا حكم مثل هذا السلطان بموجب الشريعة، يمكن أن يعد رئيسا شرعيا لجماعة المسلمين (للدولة الإسلامية) أو يعد خليفة حسب رأى أو تعبير آخر ولكنه إذا حكم بخلاف الشريعة يُعد ظالماً.

كان ابن جماعة الفقيه المشهور بدر الدين محمد ٦٣٩ حتى ٧٣٤ هـ الذى تولى منصب قاضى بيت المقدس ثم ولى بعد ذلك منصب قاضى القضاة فى القاهرة، وألف كتاباً باسم "تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام" كان من المؤيدين للرأى الأخير المنافحين عنه.

يقول ابن جماعة إذا نال سلطان السلطة بالقوة، ولا يعلم قوانين الشريعة، وكان ظالماً وفاجراً وفاسقاً، تجب طاعته مع هذا وإذا اغتصب منه السلطة مغتصب آخر وله نفس هذه الصفات، وثار عليه وأخذ زمام الحكم من قبضته، تجب طاعته أيضاً.

طرح ابن خلدون (٧٣٣-٨٠٨ هـ) وهو أكبر مؤرخ عربى والمؤرخ المسلم الوحيد الذى أوجد نظرية المسيرة التاريخية القائمة على معرفة تأثير العوامل الطبيعية فى تكامل المجتمع وبناء الحضارة قام أيضاً بطرح نظرية فى الخلافة.

ترفض نظريته ماهية أصل الحكومة الدينية ويعتبر الخلافة صراحة سلطة غير دينية، ويرى أن أساس سلطة الخلافة، يجب أن تقوم على "السيف والقلم"، أما السيف فهو بمعنى القوة الحربية للخلافة، وأما القلم فهو ديوانها، أى الجهاز الإدارى والدوائر المالية والضرائب والبريد الحكومى ومبعوثو الدولة وغيرهم. رفض ابن خلدون قول الماوردى وبقية الفقهاء الذين قالوا بوجوب أن يكون الخليفة من قریش (أى قبيلة النبی) ويقول إن الفقهاء السابقين قد فسروا الأحاديث المحمدية (النبوية) فى هذا الموضوع تفسيراً خاطئاً.

بل أن ابن خلدون لا يعتبر صفات "العلم بالإلهيات، والفقه والعدالة من الشروط اللازمة للخليفة لأن النظر فى هذه الصفات وتقويمها يمكن أن يتم بحثها بصورة مستمرة من قبل الأشخاص المتخصصين وفى رأى ابن خلدون أن الشرط الأساسى للإمام - الخليفة يكمن فى ضرورة سلامة صحته الجسمانية والروحية. يجب أن يكون الخليفة مديراً<sup>(١)</sup> وأميراً قوياً وجديراً بموقعه أما الشخص الذى يسمح لواحد من معاونيه من القادة أو أكبر المسؤولين ليقوم مقامه فى الأمر والنهى، ويخضع لرأيه، فلا يكون خليفة. مثل هذا الأمير كالأسير المحروم من حرية العمل، ولا يكون قادراً على القيام بواجبات الإمام والخليفة.

لهذا السبب حين أودع الخلفاء العباسيون القرشيون أزمة سلطتهم الفعلية لآل يويه. قد أثبتوا بذلك العمل أنهم غير جديرين للقيام بواجبات الخلافة.

النظريات الجديدة المتعلقة بنظرية الخلافة مثل آراء ابن جماعة وابن خلدون

---

(١) هو ما عبر عنه ابن خلدون بمصطلح الكفاءة، أى أن يكون جريئاً فى إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً يحمل الناس عليها. عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء. قوياً على معاناة السياسة. ليصبح له بذلك ما جعل عليه من حماية الدين، وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح، كتاب العبر، ج ١، ص ٣٤٢، بيروت.

كانت ناتجة عن مبدأ يتمثل في أن الشرط الرئيسى لإختيار (الإمام - الخليفة) هو امتلاكه للسلطة والحكومة الفعلية.

كانت لهذه النظرية تأثيرها في الدولة الإسلامية في القرن التاسع الهجرى والقرون التالية.

في النصف الأول من القرن التاسع الهجرى توصل الفقهاء في أراضى الدولة التيمورية (في آسيا الوسطى وإيران) حين تمكن السلطان التيمورى (شاهرخ الذى حكم من ٨٠٨ حتى ٨٥١هـ) من امتلاك سلطة واقعية وفعلية على جماعة المسلمين (الدولة) وقبل الجميع حكمه وسلطانه واعترفوا به وأخذ يمارس عمله حسب قوانين الشريعة، توصلوا إلى القول بأنه يعد إماماً وخليفة شرعياً.

كما كان السلطان أويس (حكم من ٧٥٧-٧٧٦هـ) وهو من (الجلالريين) آل جلاير، وقد حكم إيران الغربية وأذربايجان، كان يعد أيضاً إماماً وخليفة.

وتلزم القوانين الإسلامية السنية أتباع الخليفة بإطاعته بصرف النظر عن كيفية وصول هؤلاء الخلفاء إلى السلطة بأية طريقة.

وكان الغزالى وهو واحد من أكبر علماء الإلهيات الإسلامية، وكان إيرانياً (ت عام ٥٠٥هـ) كان يطلب من الأتباع إطاعة سلطان العصر، لأن حكومة مستقرة وثابتة ولو كانت ظالمة، أفضل من اندلاع حروب أهلية.

وكان العباسيون يعتمدون على حديث منسوب إلى النبى (ص) يقول (ما معناه من أطاعنى فقد أطاع الله وإطاعة الإمام من طاعنى، لذا فمن عصانى فقد عصى الله، وعصيان الإمام عصيان على). وقد أقرت القوانين الإسلامية أن من يعصى الإمام والخليفة، يطبق عليه عقاب قطع اليد من الرسغ وقطع الرجل، كما أقرت

الصلب، واستكلوا على ذلك بالآية الكريمة<sup>(١)</sup> "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقْتَلُوا أو يَصَلَّبُوا أو تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ من خلاف. أو يُنْفَوْا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم".

ولم تنعكس في الفقه الإسلامي تقريباً واقعة بارزة مثل تقسيم المجتمع الإقطاعي السابق في عصر الخلافة إلى طبقات، وقد حفظت القوانين الإسلامية النظريات والآراء التي تكونت في مرحلة الانتقال إلى الإقطاع، أي في مرحلة دولة الخلفاء الأربعة الأوائل (الخلفاء الراشدين) (باستثناء على بن أبي طالب، ولذلك فإنها تتحدث عن ثلاث مجموعات من أصحاب الحقوق، يعنى المسلمين الأحرار الذين ربما يتمتعون بالحقوق المتساوية، والأخرى أهل الذمة وكانوا أحراراً أصلاً ولكن حقوقهم المدينة كانت محدودة، وأخيراً العبيد. وقد انعكست مسيرة التكامل الزراعي في المجتمع إبان عصر الخلافة، على الفقه الإسلامي بصورة مبهمّة وضعيفة أيضاً.

وبما أن الفقهاء دائماً ما كانوا يبحثون عن أدلة وأسباب لأحكامهم وقوانينهم من القرآن والأحاديث وليس من الواقع الحي، فإن تصانيف مجموعات ملكية الأراضي حملت في مؤلفاتهم جانباً اغتصابياً محضاً ويحدد الفقه الإسلامي ثلاثة أنواع من ملكية الأراضي وملكية المياه وجهاز الرى والتي تنطبق على ثلاث مجموعات من الأراضي الحكومية (أراضي الدولة) أو أراضي المملكة أو بالفارسية والعربية (الأراضي الديوانية).

والثانية أراضي الأوقاف والثالثة الأراضي الخاصة أو الشخصية (بالعربية ملك وملك وجمعها أملاك).

---

(١) سورة المائدة (آية ٣٣).

والأراضي الحكومية بناء على تفسير الفقهاء المسلمين هي أراضي أصبحت ملكاً للمسلمين بعد الفتح وصارت ملكاً للمجتمع الإسلامى أو الحكومة الإسلامية. كان هذا النوع من الأراضي عبر أقطار دولة الخلافة، أكثر من الأنواع الأخرى<sup>(١)</sup>، وكانت تشكل العمود الفقرى والجزء الرئيسى من أراضي الدولة.

فى هذا الصدد كانت ملكية أراضي الدولة قد تواءمت مع استفادة لجماعة أو مع بعض صغار المنتجين - أى المساحات الصغيرة من أراضي الفلاحين. كانت الحكومة تستفيد بشكل مباشرة من هذه الأراضي عن طريق عمال ديوان الخراج، الذين كانوا يحصلون الضرائب والمحاصيل من الفلاحين، كان هذا الخراج متطابقاً مع الفائدة (السهم أو الحصّة) الإقطاعية وكان عائد هذه الأراضي المذكور يورد إلى بيت المال (خزانة الدولة) وكان بيت المال يدفع الأجور والرواتب لمن بقى من آل الرسول (ص) والجيش والموظفين بالدولة. أو بعبارة أخرى، فإن كبار قادة الجيش والإقطاع ومسؤولو الخلافة يفيدون من عوائد تلك الأراضي.

أما أراضي الوقف أو الموقوفة فهي الأراضي التى يهبها الخليفة والفضلاء والأثرياء لصالح المؤسسات الدينية (المساجد والمدارس والأضرحة) الخيرية (المستشفيات ودور المسنين ونزل المسافرين وغيرها) وكان جزء من دخل هذه الأراضي ينفق للنهوض بمستوى حياة الأئمة والمدرسين وباقى أعضاء جماعة الفقهاء.

وكان بإمكان الواقف أن يذكر فى وصية الوقف الشروط والقيود التى يحددها بشأن عوائد الأموال الموقوفة (من أراضي مزروعة حدائق، بساتين، وكذلك الأنهار

---

(١) كانت غالبية تلك الأراضي غالباً فى العراق وخوزستان ومصر وأمصاراً أخرى، وهى أراضي كانت لها نظام للرعى يضم شبكة منظمة لانتظام الرعى والزراعة. لم تكن فى الحجاز وشبه الجزيرة العربية مثل هذا النوع من الأراضي.

والقنوت وقطيع الدواب، وفي المدن: منازل القوافل، والاستراحات والأسواق، ومن حقه أيضاً أن يتولى بنفسه أو أخلافه تعيين متولى (وكيل) الوقف. وكان (للمتولين) أو وكلاء الوقف سهم معين من إيرادات الوقف (كان بنسبة ١٠% عشرة بالمائة عادة). وطبقاً للقواعد التي لم تكن تحصل ضرائب حكومية على الأملاك والأموال الموقوفة.

لم تكن أراضي الوقف وأمواله قابلة للبيع أو الانتقال إلى ملكية الغير، ولم تكن قابلة للمصادرة كذلك.

لهذا لم يكن وقف الأراضي من قبل فلان أو من جانب صاحب أى ملك مجرد شخص يبتغى مرضاة الله فحسب، بل كان عملاً نافعاً لأن الواقف كان يستطيع أن يحدد في وصية الوقف أن يكون هو أو أخلافه القائمين بمنصب المتولى أو وكيل الوقف، وبالتالي تظل إيرادات الوقف تحت أيديهم.

ويستفيدون في نفس الوقت من إعفائهم من سداد ضرائب للخزانة ويكونون في أمان من خطر مصادرة الأملاك.

أما الأراضي الخاصة (ملك أو ملك) فهي الأملاك التي تخص صاحبها، وكان حق ملكيتهم المطلقة على أراضيهم حقاً مسلماً به. وكانت هذه الأراضي الخاصة قابلة للبيع والهبة والانتقال للأخلاف إرثاً دون إذن خاص ولمالكها الحرية المطلقة في كل ما يخصها كان الملك نوعاً من الملكية الإقطاعية على الأراضي والمياه وتتطابق مع ما يسمى في أوروبا الغربية باسم *Alleu* وما يسمى في روسيا باسم (وتجين) و (هاى رنيك) في أرمينيا.

ووفقاً لتفسير الفقهاء فإن الأراضي التي تم استيلاء المسلمين عليها من الأعداء المقتولين أو الفارين أثناء الفتح، والأراضي التي أسلم أصحابها أثناء فتح



بلادهم أو الأراضي الموات (البور) التي استوطنها المسلمون وسقوها وزرعوها، كل تلك الأراضي كان بمقدرهم امتلاكها (تكون أرض ملك) في فارس وقبل استقرار الحكم للأسرة البويهية كانت الأراضي الملك أكثر من أنواع الأراضي الأخرى (الديوانية والموقوفة) <sup>(١)</sup>.

ظهرت أنواع أخرى من ملكية الأراضي، مع تحول المجتمع الإقطاعي وتكامله في دولة الخلافة، ولم ينعكس هذا في الفقه الإسلامي، كما لم تكن التفسيرات والتعبيرات التي وردت بشأنها كافية وواضحة.

وجد "الإقطاع" أو ملكية الأراضي الإقطاعية (شريطة خدمة الدولة) رواجاً كبيراً. والكلمة العربية (إقطاع) ترجمتها اللفظية (سهم) من كلمة (قطع) من أن يقطع وقطع جزء من الشيء وكلمة (أقطع) بمعنى "إعطاء جزء من الشيء".

كان الإقطاع في البداية عبارة عن تفويض مساحة من الأرض لشخص، للإفادة من عوائدها دون أن يكون له حق آخر فيها <sup>(٢)</sup> أي أنه نوع خاص من (بنفيس) (وقد ورد مثل هذا في تأليف الماوردي).

وبعد ذلك دخل الإقطاع في الفترة ما بين القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) والرابع عشر الميلادي، الثامن الهجري، في سائر الأقطار الإسلامية المختلفة وطبق في البداية بصورة عملية ثم قنن بعد ذلك في صورة (Fiet) أو الالتزام.

ويحدد الفقه الإسلامي أنواع الضرائب الحكومية على النحو التالي:

---

(١) أشار إلى ذلك ابن البلخي في كتابه "فارس نامه، ص ١٧١-١٧٢.

(٢) ضرب المؤلف أمثلة على ذلك بما كان موجوداً في روسيا، ذكر فيها مصطلحات مثل بنفيس - وآلو المؤلف.

١- الزكاة، ضريبة الحرف والتجارة والرعى.

٢- ضرائب الأرض (الخراج) التى تجبى فى صورة جزء من المحصول (خسراج المقاسمة) أو بدفع مبلغ نقدى وثابت عن كل جريب من الأرض والجريب ما يقارب ٢٦٠٠ متر مربعاً، (أى فدان تقريباً) بصرف النظر عن مقدار المحصول (خسراج المساحة).

٣- العشور (العشر) خراج الأرض ونسبته ١٠% فى المائة من المحصول أو الإيراد الذى يجمع من أراضى الأملاك.

٤- الجزية ضريبة الرأى التى كان يدفعها أهل الذمة نقداً، أى أتباع الديانات الأخرى (الذين ظلوا فى الدولة الإسلامية ولم يدخلوا الإسلام).

٥- الخمس ويطلق على الغنائم الحربية التى يحصل عليها المسلمون أثناء الجهاد ضد الكفار. ويكون الخمس تحت تصرف الخليفة وكانت الزكاة تحصل من المسلمين فقط، بينما تحصل الجزية من أتباع الديانات - الأخرى فقط (أى غير المسلمين).

منذ بداية القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى) لم تكن الجزية تحصل فقط من أتباع الديانات الأخرى، بل كان يحصل منهم الخراج أيضاً (إذا كانوا أصحاب أراضى مزروعة).

أما المسلمون أصحاب الأراضى فلم يكونوا يدفعون الخراج، بل كان يحصل منهم على العشر فقط. وإذا اعتنق غير المسلم الإسلام أعفى من دفع الجزية والخراج. وكانت كلتا الضريبتين متلازمتين غالباً. وكانوا يعدونهما مثل الضريبة الواحدة التى تؤخذ من أصحاب الديانات الأخرى. وكانوا يستخدمون كلمة (خراج، وجزية) كلمتين مترادفتين، على سبيل المثال كانت الجزية منذ عام ٨١هـ وبعد

إصلاحات قام بها الحجاج. والى القوى للخليفة (الأموي) عبد الملك (بن مروان) على الأراضى الشرقية لدولة الخلافة، كانت الجزية فى تلك الأراضى المذكورة مثل الخراج. ويعدونها بمثابة الضرائب على الأرض.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن إعتاق الإسلام لم يكن يستوجب إعفاء الزارع من دفع الخراج. والأراضى التى كان قد قدر (وضع الخراج) عليها، تستمر فى دفع الخراج عليها إلى الأبد، دون أخذ فى الاعتبار أكان صاحبها أو المتصرف فيها مسلماً أو غير مسلم.

كانت الأراضى تقسم من حيث الأساس الضريبى إلى ثلاثة أقسام الأول: أراضى الخراج، والثانى أراضى العشر والثالث الأراضى الحرة والخالصة أى الأراضى المعفاة من دفع الضرائب الحكومية. كانت غالبية الأراضى الحكومية التى يملكها الفلاحون ويقطنون فيها جزءاً من أراضى الخراج. وكان يحصل العشر من أراضى الملكية حسب العادة، لأن أصحاب هذه الأراضى حسب تفسير الفقهاء كانوا قد اعتنقوا الإسلام طواعية ودون تأخير حين فتح العرب بلادهم.

وفى إيران كان (العشر) يؤخذ بشكل عام من الأراضى الملكية منذ القرن العاشر الميلادى حتى الرابع عشر، أى من الرابع حتى الثامن الهجريين.

أما الأراضى المعفاة من دفع الضرائب الحكومية فكانت على النحو التالى:

أ- أراضى الوقف.

ب- بعض الأراضى الملكية (الخاصة)، والتى كانت قد حصلت من رئيس الدولة على قرار بإعفائها من الضرائب).

وكان أصحاب الملك يستطيعون الحصول على هذا الامتياز والإعفاء بطريقة أخرى، تتمثل فى أن يعطى صاحب الملك ثلثى أرضه للدولة بشكل تطوعى فى

مقابل إعفاء الثلث المتبقى من جميع الضرائب الحكومية.

### ج- الأراضي الإقطاعية:

وأنواع الضرائب الخمسة السالفة الذكر، تعد حلالاً، وأخذها وتحصيلها يتم طبقاً للشريعة، ولكن مع المغالاة الإقطاعية في دولة الخلافة الإسلامية في القرون الوسطى، ظهرت ضرائب طارئة أو رسوم (عوارض) مثل ضرائب مثل ضرائب خاصة بالجيش للنهوض به وصيانة الشؤون المختلفة للأجهزة الحكومية. على أية حال فقد ظهرت ضرائب نقدية وعينية (من الغلال والتمر والحرير الخام والقطن وغيرها).

والضرائب الأخيرة سألقة الذكر، لا توجد منها ضريبة واحدة ذكرتها القوانين الشرعية. فقد كانت قائمة على (العرف) و (العادة) وكانت كلها تسمى بكلمة واحدة مشتركة وهي (التكاليف)، وذلك في مقابل الضرائب القائمة على قوانين الشريعة.

لا نتحدث القوانين الإسلامية عن الفلاحين المقيدين بالأرض والملحقين والخاضعين للإقطاعيين. ولا تحدد هذه المجموعات.

في حين أن المجموعة الثانية أي الفلاحين الملحقين والخاضعين للإقطاعيين كان لها وجود فعلى. ولكن علاقة الإقطاعى بالفلاح لم تكن علاقة شخصية بل كانت علاقة خاصة بالأرض. لأن الفلاح يحصل على مساحة من الأرض أو قطعة من أراضي الدولة أو أراضي الوقف أو أراضي الإقطاع وغير ذلك.

كان الفقهاء يعتبرون هذه العلاقة الإقطاعية فى صورة تأجير وإيجار (موروث غالباً) للأرض من مالكةا فى صورة إيجار نقدى بالمعنى الأخص، أو فى صورة عينية (أى جزء من المحصول ويسمى هذا النوع باسم المزارعة (ومن العشر حتى الثلثين أو أكثر. حسب اتفاق الفلاح مع صاحب الأرض، فيما يتعلق

بالأرض فقط أو مياه النهر والبنور والمواشى (والمزارعة تعنى أن يعطى المستأجر المالك سهماً من المحصول) لم يكن جوهر هذه الإجارة سوى إفادة الإقطاعى.

ولكن الفلاحين المقيدين بأرض الإقطاعيين (وتعنى بالعربية الرعايا جمع الرعية، وهو مصطلح كان يطلق فى البداية على الأتباع بصفة عامة ثم أطلق بعد ذلك على (دافعى الضرائب) وخاصة الفلاحين الذين كان يتم منعهم من الانتقال إلى أماكن أخرى، وهؤلاء لم يكن لهم وجود بارز فى أراضى الخلافة (ومن بينها إيران وآسيا الوسطى، حتى القرن الثالث عشر الميلادى، السابع الهجرى وقد أقر المغول مبدأ ربط الفلاحين بالأرض بعد الغزو المغولى وأصبح أمراً متداولاً ومعمولاً به.

أما الجهاز الحكومى للخلافة الذى يعنى الحكومة المركزية والتفرد بالسلطة فى العصر الإقطاعى المتقدم (مع الوزراء ورجال الدواوين وشعراء الدولة والبريد ورجال المخازن الحكومية وغيرها فهو نظام لم يضعه الفاتحون المسلمون العرب. كان الجهاز المذكور بشكل عام موروثاً عن إيران الساسانية، كما كانت بعض بنوده وأجزائه مأخوذاً عن الدولة البيزنطية ولكن العرب توسعوا فيه فيما بعد وجعلوه أكثر تعقيداً، وليس لعملهم هذا أية رابطة مباشرة بالفقه الإسلامى. لهذا السبب. ليس لنا شأن بهذا الجهاز المذكور ولا نشير إليه.



## الفصل السابع

### الدعاوى المذهبية فى الإسلام فى القرنين الثانى والثالث الهجرى

#### (المرجئة، والقدرية، والمعتزلة)

تكون<sup>(١)</sup> علم الإلهيات (الكلام)<sup>(٢)</sup>، بمعنى أخص فى الإسلام- مثل المسيحية- بعد مدة طويلة من ظهور الإسلام، وكما أسلفنا القول ، فقد حفلت المسائل الشرعية والحقوق والواجبات والسنن الظاهرة بالاهتمام الأكبر إبان المراحل الإسلامية المتقدمة، وكما قيل من قبل، لم يكن هناك حد فاصل بين الإلهيات والشرعية، وكان علماء الدين والإلهيات هم علماء الشريعة فى نفس الوقت، وكانوا يولون المسائل

---

(١) الأفضل أن يقال هنا : دون

(٢) للعلماء فى تعريف علم الكلام عبارات مختلفة، يقول أبو نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ- ٩٢٠م): (صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال، وهذا ينقسم إلى جزأين أيضاً : جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال. وهى غير الفقه، لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها مسلمة ويجعلها أصولاً، فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، ورغم التفسيرات المختلفة التى قالها العلماء عن علم الفقه وعلم الكلام فإنهم يكادون يتفقون على أن علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه متصل بالأحكام العملية.

وقال السيد الشريف الجرجانى (ت= ٨١٦م) فى كتابه التعريفات : الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، القيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلسفة.

وقال أبوحيان التوحيدي (ت ٤٠٠هـ = ١٠٠٩م) فى رسالة ثمرات العلوم المطبوع سنة ١٣٢٣هـ : "كتاب الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق.. المطبعة الشرقية. وأما علم الكلام فإنه من باب الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجوز والاعتذار والتعديل والتجوز والتوحيد فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وبين جليل يفرع إلى كتاب الله تعالى فيه. ص ١٩١.

أما المتكلمون فليست تعاريفهم للكلام متفقة من كل وجه، فيذكر الغزالى أن مقصود علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ويتفق ابن خلدون مع الغزالى، أما عضد الدين الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ فيقول الكلام علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون

العمل المترجم العربى.

الشرعية الاهتمام الأكبر والعناية الأولى، ونتيجة لهذا ظهرت بين المسلمين - فى نهاية القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلاديين / الأول والثانى الهجرى- محافل ومدارس فكرية تبحث فى المسائل المتعلقة، بالذنب والقدر وحرية الإرادة وطبيعة البارى تعالى وصفاته.

يقول أكادمسيون وبارتولد<sup>(١)</sup> " لقد ظهرت فى الإسلام منذ قرونه الاولى نفس المناقشات والبحوث التى ظهرت فى المسيحية حوله الإله وارتباطه بالإنسان، وإنه بالإضافة إلى التأثير المباشر الذى أثره علم الإلهيات المسيحى فى الإسلام، فإنه يجب أن ينظر إلى هذه الظاهرة على أساس أن الدينين كليهما قد خضعا لشروط ومقدرات واحدة.

وقد ساد بين المسلمين آنذاك الرأى القائل بأن الذنب قسمان : الذنوب الكبيرة (وأكبرها عدم الإيمان بالله)، والذنوب الصغيرة. ودار البحث حول هذا السؤال: هل يعد مرتكب الكبيرة من المسلمين أم لا؟ كان الخوارج يقولون إن مثل هذا الشخص لا يعد مسلماً، ويجب أن يعد فى عداد الكفار. أما المرجئة فكانوا يخالفونهم الرأى ويقولون : إن الإيمان بالدين الإسلامى يمحو عملاً سيئاً ويجبه، بل إن الشخص الذى ارتكب الكبيرة إذا حافظ على نقاء إيمانه فقط يظل مسلماً، ولا يخلد فى نار جهنم فى الآخرة .

وقد احتل هذا البحث آنذاك أهمية سياسية خاصة، والسبب فى ذلك أن الخوارج كانوا يعتبرون الأسرة الأموية خلفاء غير شرعيين، واعتبروهم غاصبين وظالمين، وكانوا يبرهنون على ذلك بقولهم إن الأمويين ارتكبوا الكبيرة التى تمثلت فى أحداثهم أول حرب داخلية داخل المجتمع الإسلامى (من ٤١هـ/ ٦٣هـ) وبناء على الاعتقاد الذى شاع وراج آنذاك، فإن جميع خلفاء تلك الأسرة المذكورة كانوا

---

(١) بارتولد - الإسلام ص ٦٢-٦٣.



مسلمين غير صادقين، وإن الضرورة السياسية هي التي أجبرتهم على قبول الإسلام لا الإيمان والعقيدة.

وكان الخوارج يعلنون أن الخليفة حين يرتكب الكبيرة لا يعد خليفة فحسب بل خارجاً عن زمرة المسلمين كذلك، ويجب الجهاد ضده، وهكذا فإن الجهاد ضد كل حاكم كافر أمر لازم وضروري، وكانت تلك الأفكار والتعاليم الأساسية التي استندت عليه كل الثورات المناوئة والانتفاضات المضادة للأمويين.

أما المرجئة فكان رأيهم على النقيض من ذلك، فكانوا يقولون إن المسلم وإن ارتكب الكبيرة يظل مسلماً، لذا يجب إطاعة الخليفة ولو كان أثماً. ومن هنا كان المرجئة من مؤيدي الأمويين.

وقد ارتبط موضوع التقدير (القدر) بهذه الدعوى ارتباطاً كبيراً، فقد ساد المجتمع الإسلامي في المدينة إبان القرن الأول الهجري اعتقاد راسخ، مبنى على السور المدنية في القرآن، مؤداه أن الله قدر حياة كل إنسان وأعماله من قبل.

وكانت كلمة قدر تعنى في بداية الأمر القدرة الإلهية لتنفيذ كل عمل، من هنا أدركوا وفهموا القدر بمعنى التقدير، أى أن الله خالق الإنسان بجميع أفكاره وأعماله، إلا أن القرآن - في نفس الوقت - يحمل المؤمنين مسئولية ما يقتربون من ذنوب وآثام، ويهددهم ويتوعددهم بأنهم سيحاسبون على أعمالهم ويجزون الجزاء الأوفى. وكان أصل التقدير سلاحاً عقائدياً فعالاً ومناسباً للجهاد، فكان المحارب المسلم يلقن بأنه يستطيع أن يواجه الأخطار أثناء القتال (غير خائف من أى شئ) فإذا لم يكن مقدراً له أن يموت أثناء القتال، فإنه سيبقى حياً، وإن قدر له أن يموت فسيموت ولو كان قابلاً في بيته.

وتطور أصل التقدير إلى الاعتقاد بالقضاء والقدر اعتقاداً تاماً، وإشارة روح الشجاعة والجسارة في قلوب المجاهدين، وكان لهذا الأصل الدينى أهمية سياسية كذلك، فهو يعنى أن الله قدر وعين من قبل أحقية وقدرة الدولة العربية الأولى وحكم

الخلفاء الأمويين) من بعدهم، ولهذا السبب أمن الخلفاء الراشدون والأمويون بهذا الأصل إيماناً راسخاً ولم يحدوا عنه.

ومن المؤكد أن المتناقضات الخفية لأصل التقدير لم تترك في تلك البيئة البدوية إلى حد ما، فقد تكون الدين الإسلامى في المدينة ثم في الجزيرة العربية بعامة، وكان البحث في موضوع التقدير في تلك البيئة محالاً ولا معنى له، ولكن حين انتشر الإسلام في الأقطار المفتوحة ذات الثقافة القديمة، أى حين دخل الإسلام إيران والدولة البيزنطية أصاب أصل التقدير عدداً كبيراً من الناس بالحيرة. فكانوا يتساءلون كيف يمكن أن يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله، في حين أنها لا تصدر عن إرادته؟

وكيف قدر البارئ تعالى الأعمال السيئة للإنسان من قبل في حين أن الله تعالى لا يمكن أن يكون خالقاً للشر؟

درات بحوث ومناقشات عديدة بين المسلمين في مصر وسوريا والعراق وإيران حول موضوع التقدير وحرية الإرادة، ويبدو أن المباحثات والمناقشات التي جرت بين المسيحيين حول هذا الموضوع لم تكن بمنأى عن التأثير في مناقشات المسلمين وبحوثهم، ففي العالم المسيحي كان هناك المؤيدون لأصل التقدير (القديس أوغوستينوس المتوفى سنة ٤٣٠م) كما كان هناك المؤيدون لحرية الإرادة (يوحنا الدمشقي في القرن الثامن الميلادي) ولم ينتصر أى من الرأيين على الآخر ويعترف به كقول فصل في موضوعه، وظل هذان الرأيان موجودين بصورة متوازية في عالم العقيدة المسيحية، وكان البروتستانت بعامة والكالونيون بخاصة يدافعون عن أصل التقدير إبان عصر الإصلاح الدينى في العالم المسيحي الغربى، وكان أصل التقدير في أيديهم وفي بداية عصر الرأسمالية معبراً عن قانون المنافسة الاقتصادية في صورة تعليمات دينية<sup>(١)</sup>.

---

(١) لا يخفى هنا تأثير الفكر الماركسى في نظرة الكاتب للموضوعات الاقتصادية.

إلا أن أصل التقدير الثابت قد اكتسب هذه الأهمية فقط فى بداية عصر العلاقات الرأسمالية فى أوروبا، وكما قلنا فإن هذا الأصل قد اكتسب أهمية ومعنى اجتماعيا بصورة أخرى فى البيئة الإسلامية، بمعنى أن هذا الأصل المذكور استخدم كأساس عقائدى لأحقية قدرة الخلافة وسلطاتها.

وقد أثار موضوع التقدير وحرية الإرادة مناقشات حامية الوطيس فى البيئة الإسلامية طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين، ولم يجد نفعا ما ذهب إليه المرجئة فى هذا الشأن.

وكان أنصار أصل التقدير المطلق يسمون بالجبرية، وكانوا يقولون بما أن الله قد خلق كل إنسان ومعه قواه واستعداده وأفعاله المستقبلية فى آن واحد فإن لإرادة الإنسان لا يمكن أن تكون حرة بأى وجه من الوجوه، وإن هذا الإنسان لا يستطيع أن يكون له أدنى تأثير فى أفعاله وطريقة حياته، وهؤلاء هم الغلاة المسيبيون Determinisim تجاوزا فى التسمية.

أما أتباع المدرسة الفكرية الأخرى التى ظهرت قبل عام ٨٠هـ فكانوا يقولون إن إرادة الإنسان حرة، ويسمى أتباع هذه المدرسة باسم القدرية أو القدريين<sup>(١)</sup>.

---

(١) يفهم من كلمة قدر هنا، قدرة الإنسان على أعماله وأفعاله، أو حرية الإرادة بعبارة أخرى ، ويذكر البغدادي فى (الفرق بين الفرق) أن أهل السنة سموهم قدرية لأنهم يذهبون إلى أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وأن الله تعالى ليس له فيها صنع أو تقدير (ص ٩٤) كما يرى المستشرق ماكدونالد أن اسم القدرية مشتق من قولهم أن للإنسان قدرا - أى قوة- على أفعاله والقدرية فرقة سبقت المعتزلة، وكان من رؤسائها الأوائل، معبد الجهنى وغيلان الدمشقى. ولذا نرى ابن قتيبة والبغدادي فى كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل ويتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة، غير أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم، ويقولون إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره، ولهذا أخبر المقلبي أن المعتزلة والاشاعرة جرى كل منهما على نسبة صاحبة بالقدرية، هؤلاء لإثبات القدرة للعبد وأولئك لنفيها.

وكان القدرية يقولون إن من الممكن أن يتصور الإله في مخيلة الإنسان عادلاً ولا يمكن أن يتصور البارئ تعالى فاقدا لصفة العدل، وكانوا يقولون وعلى هذا فإذا كان الله عادلاً فلا يمكن أن يرتكب الأعمال السيئة وأن يكون خالقاً مبدعاً للشر والسوء، ونتيجة لهذا فإن أفعال البشر السيئة والشر والسوء بصفة عامة لا يمكن أن يكون الله خالقها ومبدعها أو تلك الشرور والآثام التي تقع على الأرض (مثل الظلم الاجتماعي وأنواع المظالم الأخرى وقول الزور والخداع والنفاق والجرم والجنايات) لأن هذا يخالف فكرة العدالة الإلهية .

ويقولون من ناحية أخرى إن تصور أن الله قد خلق البشر بأفعالهم من قبل بما فيها من أعمال سيئة وأنه يحملهم مسئولية تلك الأعمال في الآخرة ويجازيهم، ومحال.

وكان القدرية يقولون : بما أن الله من صفاته حرية الإرادة فإنه يجب أن يخلق بنى البشر بمثل تلك الصفة كذلك. ومن هذه المقدمة يتضح أن الإرادة الحرة ناشئة عن أصل مسئولية الإنسان عما يرتكبه من ذنوب وآثام، وكانت هذه العقيدة من الناحية المنطقية أكثر استمراراً من مبدأ التقدير، إلا أن الأصل الثابت للتقدير كان سلاحاً عقائدياً مفيداً أثناء حروب الفتوحات التي خاضتها الخلافة في تلك المراحل، وهذا يعنى أنه إذا كان الله تعالى قد خلق جميع الأعمال والأحداث التاريخية من قبل وحددها فإن حكومة الأمويين أيضاً قد قدرها الله وعينها من قبل ولا يجب المواجهة معها أو التصدى لمعارضتها، ولهذا السبب كان المؤيدون لمذهب الجبرية مؤيدين أوفياء للأمويين.

وعلى العكس من ذلك القدرية وأتباع بعض فرق الشيعة الذين شاركوا في الثورات والانتفاضات ضد الأمويين، ومن المحتمل أن يكون قد ظهر في تلك الأثناء الحديث المنسوب للنبي صلى الله عليه وسلم وهو: القدرية مجوس هذه

الامة، وحديث آخر يجعل القدرية أعداء الله أو عدو الله، ومن البديهي أن هذه الأحاديث قد نحلت بعد القرن الثاني الهجرى.

واجتهد المعارضون لمذهب القدرية فى دحض نظريتهم بالاستدلال التالى: إذا كان القدرية يعتبرون الإنسان حراً فى ارتكاب هذا العمل أو عدم ارتكابه ويعتبرونه مخيراً فإن الإنسان - حسب عقيدتهم - خالق لأفعاله، وإذا كان الأمر كذلك فإن القدرية يقرون بوجود خالق آخر بجوار الله الخالق وهو الإنسان الإله الثانى، وبناء على ذلك فإن المعارضين للقدرية قد أطلقوا عليهم اسم الزرادشتية والمجوس أى القائلين بالتثوية أو المشركين.

ويجب القول بأنه نظراً لأن جوهر الإسلام قائم على أصل لا يتغير ومطلق وهو التوحيد فإن كل بحث أو دعوى جرت بين المسلمين دعت الطرفين المتنازعين أو المخالفين كل منهما إلى اتهام الآخر بالشرك وهو أبشع تهمة.

وقد رد القدرية على هذا الاتهام وقالوا إن الله خلق الإنسان وله حرية الإرادة ولهذا السبب فإن الإنسان مخير فى أعماله أو خالق تلك الأعمال والأفعال.

وقد شرحت المعتزلة تعاليم القدرية بعد ذلك، وفصلوا القول فيها بصورة أكثر استدلالاً ومنطقية، ودونوها بصورة أكثر تنظيماً، وأصبح لفظ القدرية رويدا رويدا مرادفاً للمعتزلة حتى أطلق لقب القدرية على المعتزلة أيضاً<sup>(١)</sup>.

وبناء على الروايات الإسلامية فقد نشأ مذهب المعتزلة عن مجلس الحسن

---

(١) يذكر الخياط فى كتابة الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، وكذلك أحمد بن يحيى المرتضى فى كتابه (المنية والأمل) ومؤلفه من زيود اليمن أنه لما ظهر المعتزلة عن القدرية قولهما فى نفى القدر فعلق بهم اسمها وبخاصة وأنهم يعتبرون غيلان الدمشقى واحداً منهم - نقلاً عن المعتزلة. زهدى جار الله ص ٧ - المترجم العربى.

البصرى (٢٢-١١٠هـ) وكان واصل بن عطاء تلميذا للحسن البصرى واعتزل مجلس أستاذه ومعه تلميذ آخر يسمى عمرو بن عبيد وأسس مذهباً له ولقب المؤيدون له باسم المعتزلة.

كان واصل بن عطاء مؤيداً لأصل حرية الإرادة، وطبقاً لبعض الروايات فإن الحسن البصرى كان مشاركاً له فى القول بأصل حرية الإرادة، ولكن تلميذه المذكورين كان يعارضانه ويخالفانه الرأى فى مسائل أخرى، فذات يوم دار بحث فى مجلس الحسن البصرى حول : الفرد المسلم الذى ارتكب الكبائر على أية حال سيكون؟ هل من الممكن أن يعد مؤمناً بدين الإسلام أم لا؟ وكان الحسن البصرى يعارض رأى المرجئة الذين يقولون إن المسلمين الذين يرتكبون الكبائر يظلون مسلمين، كما كان يعارض رأى الخوارج القائل بأن مثل هذا الشخص المسلم يعد كافراً، وأعلن الحسن البصرى رأياً ثالثاً هو : أن الشخص الذى ارتكب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولكنه فى نفس الوقت لا يكون كافراً وأنه يكون فى منزلة بين المنزلتين.

هذا البحث الذى يتراءى للوهلة الأولى جافاً وغير ذى موضوع كان يحتل أهمية سياسية فى ذلك العصر، بمعنى أنه إذا كان هناك خلاف وجدل بين المسلمين ولا يعلم مع من يكون الحق (فيما يتعلق مثلاً بالنزاع بين الخليفة على بن أبى طالب (رضى الله عنه) والسيدة عائشة أم المؤمنين (رضى الله عنها) وطلحة والزبير، أو نزاعه مع الأمويين) فإنه يتحتم على المؤمنين أن يسلكوا طريقاً محايداً.

يتضح من المثال السابق أن دراسة العقيدة والمعتقدات الدينية فى القرون الوسطى متحجرة وجافة إلى حد كبير، ولكن لأنها كانت فى غاية الأهمية بالنسبة للحياة الاجتماعية فى ذلك العهد فإنها تحظى بالأهمية من وجهة نظر المؤرخين فى عصرنا.

ولم يكن أمر الاختلاف بين واصل وعمرو من ناحية والحسن البصرى وسائر العلماء من ناحية أخرى كبيراً آنذاك، إلا أن الاختلافات قد زادت حدتها واشتدت فيما بعد، ورويدا رويدا ظهرت للمعتزلة مدرسة فكرية<sup>(١)</sup> مستقلة فى الإلهيات.

وكان المعتزلة ممثلين لمدرسة الإلهيات العقلية، وإن كان هناك عدد من علماء مذاهب أهل السنة قد اجتهدوا أيضاً فى استخدام الاستنتاجات العقلية، ولكن عملهم هذا كان محدوداً ومنحصراً فى المسائل الشرعية فقط، وكان المعتزلة المدرسة الفكرية الأولى فى الإلهيات الإسلامية التى استخدمت ميزاناً موسعاً إلى حد ما فى توضيح المسائل الدينية، مستعينة بالاستنتاجات المنطقية والعقلية، ليس هذا فحسب بل كانوا إلى حد ما متأثرين بفلاسفة اليونان القدماء.

وخلال النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى وطوال القرن الثالث (عهد الخليفة المنصور وخلفائه) ترجمت العديد من المؤلفات فى سائر أرجاء الخلافة، وكانت الترجمة تتم من اللغة اليونانية، إلا أن عملية الترجمة لتلك الآثار لم تتم بصورة مباشرة إلى اللغة العربية، بل كانت تترجم من اليونانية إلى السريانية ثم من السريانية إلى العربية، وكانت الكتب التى تترجم عبارة عن كتب تتعلق بالعلوم

---

(١) كلمة مدرسة آتية من المدرسية أو علم الكلام scholasticism - ويسمون المعتزلة مدرسة وليست فرقة، لأن الفرقة هى التى تشكل لنفسها أنظمة دينية خاصة تعرف بها ولم يكن للمعتزلة مثل تلك الأنظمة، ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة. ولكن المؤرخين المسلمين الأوائل لم يفرقوا بين الفرقة والمدرسة الفكرية فكانوا يطلقون لفظ فرقة على الشيعة والخوارج كما كانوا يطلقونها على مدارس الكلام كالمرجئة والمعتزلة. وإذا اقتضى الأمر استعمال لفظ فرقة على المعتزلة فإنما يقصد به مدرسة ولا يقصد به المعنى الحقيقى الذى تؤديه". زهدى حسن جار الله - المعتزلة، القاهرة ١٩٤٧، ص ١.

الدقيقة (هيئة رياضيان وطب، وغير ذلك) والمنطق والفلسفة<sup>(١)</sup>.

وقد لعب المسيحيون السريان دوراً بارزاً في حركة الترجمة، وانتشر بسين محافل المتقنين ما كانوا يطلقون عليه أحدث الأساليب، وكان هذا الأسلوب عبارة عن استخدام أساليب المنطق والفلسفة اليونانية والإصطلاحات الفلسفية والاجتهاد في الاعتماد على الاستنتاجات المنطقية، وكان المعتزلة أول من استخدم أحدث أسلوب في الإلهيات، وقد دون علماء المعتزلة في القرن الثالث الهجري وبخاصة الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٦ عن ستين عاماً) تعاليم المعتزلة بصورة منطقية وواضحة.

وهكذا كما قلنا فإن مدرسة المعتزلة كانت مدرسة فكرية في الإلهيات المبنية على أساس الاستنتاجات العقلية، يعنى أنها كانت تبذل قصارى جهدها في بناء أحكامها على العقل والفلسفة، وقبل المعتزلة أصل الأتوميسمك أى الاستنتاج العقلي، وقالوا إن الزمان والمكان نتيجة لتكوين الذرات، ولأن المعتزلة كانت مدرسة عقلية فقد نفوا كل شكل من أشكال الاعتقاد العرفاني (مستيك)، كما نفوا الاعتقاد بعالم ما فوق الطبيعة أى إمكانية معرفة البارئ تعالى عن طريق الإشراق أو الحس الباطني والإلهام والقلب، وإمكان معرفة إدراك الأسمى للخالق بلا واسطة.

كما نفى المعتزلة نفياً قاطعاً المتابعة العمياء لظاهر الحديث النبوي (الذي اتبعه الحنابلة والظاهرية) ومع أنهم اعتبروا القرآن المصدر والمنشأ الحقيقي للدين إلا أنهم أجازوا التفسير الحر والإيهامي لآيات القرآن، وكانوا يبحثون المعنى الباطني والخفي له. ولهذا السبب كان يسمى المعتزلة واتباع التيارات العقلية الإسلامية الأخرى باسم الباطنية (غالباً إطلاق الباطنية على المعتزلة ليس مصطلحاً وارداً، وإنما هو مصطلح فقط أطلق على الإسماعيلية) في مقابل الظاهريين أو

---

(١) لم تكن هناك رغبة في نقل التراث الأدبي أو التاريخي لليونانيين إلى اللغة العربية في ذلك العصر، ولم يشاهد ما يثبت عكس ذلك، ولهذا أدرك العرب والإيرانيون (المسلمون) التراث اليوناني من زاوية واحدة.



المعتقدين فى المعنى الظاهرى لكلام الله.

ومع هذا كله فإذا ظننا أن المعتزلة نموذج لأصحاب الآراء والأفكار الحرة أو ممثلين لزاوية جديدة علمية وفلسفية نكون قد أخطأنا. فلم يكونوا كذلك، فلم يجعل المعتزلة العقل فى مقابل الإيمان، والعلم فى مقابل الدين، ولم يقرؤا بذلك أو يعترفوا به، فهم لم يبتعدوا مطلقاً عن أراضيه الدين والتوحيد، أى أن الله هو الخالق والمنشئ والمبدئ ومركز عالم الكائنات (مع أنهم أعلنوا أن معرفة الله فى غير مقدرة الإنسان).

ومع أن المعتزلة(\*) قد استفادوا من أساليب واصطلاحات واستنتاجات المنطق والفلسفة الأرسطية إلا أنهم كانوا يهدفون من ذلك إلى أن يدللوا ويثبتوا القواعد الأصلية للدين الإسلامى التى فهموها، وبناء على هذا فإن الأسلوب العقلى للمعتزلة كان محدداً بحدود معينة استخدموا المنطق والفلسفة فيه لخدمة الإلهيات.

كان المعتزلة مبدعين لعلم الإلهيات المبني على الاستنتاجات العقلية، وأحدثوا أساساً ثابتاً، وكانوا يجتهدون فى نحت أسس قاعدة فلسفية لها أساس لم يكن موجوداً فى صدر الإسلام، وكان ظهور هذا الأساس المبني على الاستنتاج العقلى فى الإلهيات فى القرن الثالث الهجرى، كان هذا الظهور فى حد ذاته دليلاً على تبدل الإسلام إلى دين الصفوة والأشراف.

والإلهيات القائمة على أصول ثابتة والمتكئة على الاستنتاج العقلى إحدى

---

(\*) يقوم الاعتزال على أصول خمسة من اعتقد بها جميعاً كان معتزلياً، ومن أنقص منها أو زاد عليها ولو أصلاً واحداً لم يستحق اسم الاعتزال. وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها هى : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة فى الفروع لم يخرج بذلك معهم. واختلف ابن حزم فى هذه الأصول الخمسة (المصدر السابق، ص ٥١، هامش ص ١٤٧).

خصائص الدين فى المجتمعات الإقطاعية، أما أديان مجتمعات العبيد، فإما تكون فاقدة للأصول الثابتة، ومركبة من أساطير وخرافات وطقوس (الأديان فى اليونان القديمة وفى روما القديمة مثال على ذلك) أو قائمة على أصول ثابتة بصورة بدائية وغير متكاملة (مثل الزرادشتية فى القرون الأولى الميلادية والمسيحية حتى القرن الثالث الميلادى) والأصول الثابتة والإلهيات المتكاملة تتكون عادة فى عصر الإقطاع.

وإبان القرون الوسطى تكونت فى العالم المسيحى إلهيات جامدة مستندة على الاستنتاج العقلى. وموضع تشابه الإلهيات القائمة على الاستنتاج العقلى المعتمد على الفلسفة - فى الإسلام والمسيحية كثيرة ومتعددة. وأقل موضع هذا التشابه ناجم عن تأثير الأصول المشتركة لكلا الدينين. والتأثيرات المتبادلة بينهما، وأكثرها ناتج عن تشابه تيار التغير والتبدل لكليهما صوب دين المجتمعات الإقطاعية.

وإبان القرن الثالث الهجرى، كان المعتزلة يمثلون قمة الفكر الثقافى والدراسى لجماعة المتقنين الإقطاعيين فى سائر أقطار الخلافة وبخاصة فى العراق وإيران. والآن نتحدث عن المعتقدات الأساسية للمعتزلة، اعتقد المعتزلة أن تعاليم الإسلام مركبة من خمسة عناصر أو من خمسة أصول كما يقولون.

## ١- أصل التوحيد :

أى الأصل المتعلق بالخالق، وتجتمع نظريتان مختلفتان تحت هذه الكلمة: الأولى نفى التشبيه، أى نفى تشبيه الله بصورة الإنسان، أو نفى الصفات، والثانية نظرية القول بخلق القرآن.

كان المعتزلة يعارضون معارضة تامة القول بالتشبيه أى تشبيه وتصوير الله

بصورة الإنسان، وكان التشبيه من خصائص ذلك الدين<sup>(١)</sup> في صدر الإسلام (كما كان الحال في خصائص الأديان للمجتمعات اللدوية مجتمعات العبيد) فقد وردت في القرآن آيات عن جلوس الله على العرش ووجهه وعينه ويديه وغير ذلك، وكانت هذه الآيات دليلاً على إمكانية تخيل الله بصورة تشبه الإنسان<sup>(٢)</sup>.

وكانت بعض المذاهب الإسلامية قبل القرن الثالث الهجري وبعده يصر على الأخذ بالمعنى الظاهري لهذه الآيات من القرآن (الحنابلة والظاهرية<sup>(٣)</sup>) وكان عدد

---

(١) ذكر المؤلف فيما سبق ولمرات متعددة أن الدين الإسلامي دين توحيد فكيف يمكن القول إذن بأن التشبيه من خصائص هذا الدين؟ لقد نفى علماء المسلمين التشبيه نفياً تاماً، والقرآن يدعو إلى التوحيد بل أن التوحيد هي السمة الأساسية للدين الإسلامي تميز بها عما سبقه من أديان أما ما يستدل به المؤلف من آيات القرآن كدليل على وجود التشبيه مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فهو لتقريب المعنى المقصود فضلاً عن أن كلمة الاستواء لها معاني كثيرة أشار إلى ذلك الباحثون ومنهم الغزالي بقوله الاستواء يعنى السيطرة والغلبة.

(٢) اعتبر المعتزلة جميع الآيات القرآنية التي تتضمن هذه المعاني مجازاً وتأولوها، فكان تأويل بعضهم للكرسى في قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) أنه علم الله، إلا أنه لو كان له كرسى يجلس عليه لكان محدوداً مجسماً، كما رفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر. كما ورد في الآية الكريمة (الرحمن على العرش استوى) لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عوض والله منزّه عن ذلك. ولأن كل متمكن على جسم لا محالة مقدر، ورأى المعتزلة في الاستواء معنى التجسيد والتحديد فقالوا إن الاستواء في الآية المذكورة معناه الاستيلاء أى الملك والقهر وقال بعض المعتزلة إن كلمة استوى معناها قصد أو أقبل على خلق العرش المعتزلة - زهدى حسن جار الله ، القاهرة ١٩٤٧، ص ٨٤.

(٣) الظاهريون أو المذهب الظاهري نسبة إلى مؤسسة داود بن علي الأصفهاني الملقب بالظاهري المتوفى سنة ٢٧٠هـ وقد قبل أتباع هذا المذهب المعنى الظاهري للفظ القرآن الكريم والحديث النبوي، ورفض مبدأ التأويل أو التفسير العقلي لألفاظه، وعلى هذا فاسم المذهب مشتق أيضاً من الإيمان بالمعنى الظاهري للفظ القرآن والاعتماد عليه، وكان الظاهريون في بداية أمرهم ينكرون القياس والإجماع إنكاراً تاماً ولكنهم اضطروا للقبول بهما فيما بعد، وقد انتشر هذا المذهب في سائر أقطار العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه، وكان التنافس بينه وبين المالكية في الأندلس شديداً، وابن حزم كان ظاهرياً، وأخذ هذا المذهب في الاضمحلال بعد القرن الثاني الهجري، فقد شكل الأحناف من ناحية والحنابلة والظاهرية من ناحية أخرى حدين متقابلين للمذاهب السنية.

آخر منهم يقولون بأنه يجب على المسلمين أن يصدقوا هذه الآيات تصديقاً أعمى ولا يجب أن يؤولو معناها (المالكية) أما المعتزلة فلم يعتبروا هذه الآيات أكثر من استعارة ومجاز.

وكان المعتزلة يقولون : بما أن الله روح، فلا يمكن أن نصوره بصورة الآدمي وصفاته أو نصفه بذلك، فلا يمكن أن نلحق به صفات هي وليدة تصورات الإنسان، مثل القوة والقدرة والعلم الكامل وقوة الغضب وغير ذلك، واعتقدوا أن انتساب هذه الصفات إلى الله مثل تصور جلوسه على العرش في صورة إنسانية هو تصور سائد، فإذا اعتبرنا هذه الصفات المذكورة جواهر خاصة فإن ذلك سيعنى أننا نعتبر كل واحد منها إلها وهذا هو الشرك.

ولهذا السبب ينفي المعتزلة القول بصفات الله، وإن إجاز بعضهم (مثل العلاف والجبائي) إمكانية الصفات، وكاونا يقولون إن الصفات المذكورة جواهر خاصة فإن ذلك سيعنى أننا نعتبر كل واحد منها إلها وهذا هو الشرك.

ولهذا السبب ينفي المعتزلة القول بصفات الله، وإن أجاز بعضهم (مثل العلاف والجبائي) إمكانية الصفات، وكانوا يقولون إن الصفات المذكورة واحدة مع جوهر الله وجزء لا ينفك منه<sup>(١)</sup>.

---

(١) يقول الشهرستاني : إن المعتزلة لا ينكرون الصفات لوجوه واعتبارات عقلية لذات قديمة ولكنهم ينكرون إثبات صفات في نوات موجودات أزلية قديمة بذاته تعالى . وقالوا إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به (الملل والنحل من ٦٣-٦٤).

كما نفى المعتزلة أن يكون له تعالى وجه هو جزء منه فقالوا إن كلمة الوجه في قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) زائدة، فيكون المعنى ويبقى ربك. وذهب بعضهم إلى أن وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزؤه. كما امتنعوا عن القول بأن له تعالى بدا وقالوا إن تأويل اليد وأشباهاها في هذه الآية وغيرها هو إما القدرة أو النعمة.

ويختصر القول : إن المعتزلة يعتبرون الله أحدا ظاهرا، غير قابل للتعريف بالمفاهيم الإنسانية، فلا يتشابه الله مع مخلوقاته، وغير قابل للرؤية والإدراك من قبلهم، وكانوا يقولون إن الله لا يمكن إدراكه لا بالمشاهدة ولا بالعقل ولا بالقلب أى الإلهام والحس الباطنى وإن وحدته وروحانيته غير قابلة للتعريف والإدراك.

كما ينفى المعتزلة تعاليم المذاهب الإسلامية الأخرى الخاصة بأولية القرآن وغير مخلوقيته، ويستدلون على ذلك بقولهم : إذا لم يكن القرآن مخلوقاً من عند الله، وإذا كان موجوداً منذ الازل كالله، عندئذ يكون القرآن مثل الله أزلياً وغير مخلوق، ويكون من نتيجة ذلك أيضاً أن يصبح القرآن فى منزلة الإله الثانى، وهذا بعبارة أخرى شرك، والشرك فى نظر المسلمين أكثر الأمور بشاعة.

وكان المعتزلة يقولون إن الله وحده أزلى غير مخلوق، وبما أنه لا يمكن أن يتصور وجود إله ثان أو يفكر مجرد التفكير فى ذلك. يكون من نتيجة هذا القول

---

= وكان الجعد بن درهم أول من تكلم فى الصفات فى الإسلام وقال بخلق القرآن، وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان مقالته فى نفس الصفات فانتشرت فى خراسان. ويرى المقرئ أن الجهم كان أول من قال بنفى الصفات فى الإسلام فى بلاد المشرق وقد أنكر المسلمون هذا ونظروا إليه كبدعة، فضللوا الجهمية وحذروا الناس منهم وضموا من جالسهم، من أدلة ذلك أنهم كانوا يذمون الخليفة الأموى مروان بن محمد بنسبته إلى الجعد ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها فى نفى الصفات فكان واصل بن عطاء ينفيها أصلاً لأنها تؤدى إلى الشرك، ولذلك كان يقول إن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين.

أما المعتزلة الذين جاؤا من بعده فقد أخذوا يطالعون كتب الفلاسفة وتوسعوا فى هذه المسألة - كما يقول الشهرستانى فى الملل والنحل - وتوصلوا إلى نتائج وحلول أخرى فاقتبسوا عن الفلاسفة اليونان قولهم فى الصفات، وكان هؤلاء الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه. فنفوا صفات البارئ تعالى زائدة على الذات وقالوا إنه تعالى عليم بالذات لا يعلم زائد على ذاته. وكان أحدهم هو أفلوطين الذى تأثر به المسلمون أكثر من غيره من فلاسفة اليونان. ولذا قال الغزالى والشهرستانى إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على هذا القول فقالوا إن الله عالم بذاته قادر بذاته قائمة به. لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية. وقد حاول الخياط أن يثبت لماذا ذهب المعتزلة إلى هذا القول (الملل والنحل ج ١ ص ٥١ نقلاً عن المعتزلة ص ٦٣، ٦٤).

بأن القرآن، غير أزلى ومخلوق.

والله واحد ولذا يسمى المعتزلة المسلمين السنين ثوية (أى قائلين بثنائية الإله) ويستنتج المعتزلة من أصل خلق القرآن استنتاجا ذا أهمية كبرى من وجهة أصولهم العقلية، بمعنى أنه إذا كان القرآن واحدا من مخلوقات الله، فإننا لا يجب ولا يجوز أن نأخذ كل آية أو سورة منه بمعناها الظاهري، أو نقبلها دون بحث أو تمحيص.

حقا إن المعتزلة يعتبرون القرآن كتابا مقدسا، لأن الله خلقه، ولكنهم كانوا يقولون أن قدسية القرآن مرتبطة بمحتواه ومضمونه، والأصول والأفكار المكنونة فيه، لا بكل حرف أو كلمة منه، فمثل تلك الحروف والكلمات مثل الجلد والمداد الرقاع وسائر الأشياء الأخرى التى كتب بها الناس القرآن، فإنها اصطلاحية وإنسانية. والحروف والكلمات المذكورة اصطلاحية وإنسانية أيضاً، ولهذا السبب أجاز المعتزلة تفسير بعض آيات القرآن وتأويل بعضها. مع المحافظة على الأفكار الأصلية له، حسب زعمهم.

## ٢- أصل العدل :

قبل المعتزلة التعاليم المشتركة للمذاهب الإسلامية فيما يتعلق بالعدل الإلهي، واستنتجوا من ذلك أصل حرية الإرادة. ونفوا أصل التقدير (نفي القدر)، وكانت تعاليم المعتزلة فى هذا المجال شرحا وتفصيلا للنظريات القدرية، لم يزدوا عليها سوى أنهم نظموا تدوينها وأحسنوا التلليل عليها.

وكان المعتزلة يقولون حيث إن الله عادل، فإنه يستطيع أن يخلق كل شئ يوافق العدل والعقل والصالح، ولهذا السبب لا يمكن أن يكون الله منشئ الشر والظلم وخالق الشرور والمظالم والأفعال غير العقلية التى يرتكبها البشر، وليس

جائزاً أن نؤمن بأن الله خالق الشرور والمظالم والأفعال غير العقلية التي يرتكبها البشر، وليس جائزاً أن نؤمن بأن الله خالق الإنسان دون إرادة حرة من ناحية، ونقول إنه خلق الأعمال الخيرة وحدها بل والأفعال السيئة وعينها وقدرها للإنسان، ونعتقد في نفس الوقت ومن ناحية أخرى بأنه سيحاسب الإنسان على ارتكاب هذه الأعمال ويجازيه عليها، إن الله ليس منشئ الشر، بل الإرادة الحرة التي أودعها الله في فطرة جميع مخلوقاته بما فيها من ملائكة وإيليس (وطبقاً لما ورد في الديانات الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام فإن إيليس كان من الملائكة، ثم أساء استخدام الإرادة الحرة وعصى ربه وأصبح عدواً له).

ويرتكب البشر الأعمال الخيرة أو الشريرة مستفيدين من الإرادة الحرة التي أودعها الله في فطرتهم.

ولهذا السبب كان المعتزلة يقولون إن الجنة والنار جزاء عادل لما اقترفه الناس أثناء حياتهم، وإذا لم يكن الإنسان حر الإرادة ولم يستطع أن يميز بين الخير والشر، ويختار منهما ما يشاء فإنه لا يكون مسئولاً عن أعماله، كنتيجة منطقية لذلك، أصبح وجود الجنة والنار ظلماً بيئاً.

وليس خافياً أن المعتزلة لم يفهموا الجنة وما بها من نعيم وخيرات حسان والنار وما فيها من عذاب وآلام بالمعنى الظاهري والمادى الذي فهمه المسلمون في صدر الإسلام.

وكما قلنا فقد كان المعتزلة - فيما يتعلق بحرية الإرادة - تابعين للقدرية، ولهذا السبب يسمون المعتزلة بالقدرية أيضاً، أى الأشخاص القائلين بتمتع الإنسان بالقدرة الكاملة، والقدرة المسيطرة على أعماله وأفعاله.

ولكن أهل السنة ينعتون المعتزلة في بحوثهم ومناقشاتهم بالشرك، لأنهم

يعتبرون الإنسان الخالق المقتدر لأفعاله وليس الله، وأنهم بهذا ينكرون وجود الخالق الواحد ويقرون بوجود آلهة متعددة.

### ٣- أصل الوعد والوعيد :

أى الحساب والجزاء فى الآخرة على ما اقترفه الإنسان فى الحياة الدنيا، وهذا الأصل أخلاق عملية، وتعليم تتعلق بالذنوب الصغيرة والكبيرة، وطبقاً لهذه التعاليم فإن الله يسدى النصح عن طريق القرآن لمرتكبي الذنوب الصغيرة، ويهدد ويتوعد الذين ارتكبوا الكبائر، ويعتبر المعتزلة تشبيه الخالق بالمخلوق من كبائر الذنوب.

### ٤- أصل المنزلة بين المنزلتين :

وقد سبق الحديث عنها، حين تحدثنا عن الخلاف بين الحسن البصرى وواصل ابن عطاء وعمر بن عبيد.

### ٥- أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ومفهوم هذا الإصطلاح القرآنى أنه يجب على رؤساء الدولة الإسلامية أن يوضحوا للمسلمين توضيحاً دقيقاً ما يجب عليهم فعله وما يجب عليهم تركه، وكان هذا الأصل يعطى للإمام (رئيس الدولة الإسلامية) سلطات دينية ودنيوية غير محددة، من المؤكد أن ذلك فى نطاق الشريعة الإسلامية، وكان المعتزلة يفسرون هذا الأصل قائلين : إن للإمام الخليفة - الحق ، بل واجب عليه أن يثبت دعائم الإيمان مستعيناً فى ذلك لا بالقول أو اليد وحدهما، بل وبالسيف أيضاً، وبعبارة أخرى فإن واجب الإمام أن يقوى دعائم الدين ويثبت أركانه قولاً وفعلًا ووعظاً وإرشاداً، شفاهاً أو كتابياً، وليس هذا فحسب بل عليه أن يتعقب المرتدين عن الدين، وبديهي أن المعتزلة يعتقدون أن أصولهم يجب على عامة المسلمين وعلى السلطة الحاكمة الاعتراف بها. ومن هنا يتضح بجلاء أن المعتزلة مع اعتقادهم



بالاستنتاجات العقلية لم يكونوا مؤيدين لحرية العقيدة الدينية.

والآن نتحدث عن مصير المعتزلة من الناحية التاريخية وما أصابها أثناء الثورة التي قام بها العباسيون ضد الأمويين (الربع الثاني من القرن الثاني الهجري) كان المعتزلة يشكلون جماعة من الجماعات المؤيدة لبنى العباس، لهذا فإن الخلفاء العباسيين الأوائل رغم عدم قبولهم لأصول المعتزلة، إلا أنهم كفوا أيديهم عن مطاربتهم وإيذائهم، فاستطاعت تلك الفرقة أن تنتشر آراءها وتبشر بها وأن يؤسسوا مكتبا لهم في البداية في مدينة البصرة ثم في الكوفة وبغداد وشيراز ونيسابور ودمشق والفسطاط (مصر) والأندلس بعد ذلك.

كان النشاط الزائد والمكثف لحركة الترجمة عن اللغات اليونانية والسريانية (وغيرهما) وانتشار فلسفة العصور القديمة في أقطار الخلافة مفيدا ونافعا للمعتزلة. فقد نجم عن ذلك انتشار آراء وأفكار جديدة، ولم يكن علماء المذاهب المختلفة الأخرى لأهل السنة قادرين على الإجابة عنها أو التصدي لها، بينما استطاع علماء المعتزلة ذلك، مما زاد في نشاطهم ومنزلتهم الأدبية، لا في مجال الإلهيات والشريعة وحدهما، بل وفي مجال الفلسفة والعلوم الدقيقة، ونالت مراكزهم في الأمصار المختلفة شهرة فائقة، وكان رؤساء مكتب المعتزلة في البصرة كلا من أبو هذيل محمد العلاف المتوفى سنة ٢٢٧هـ، والنظام المتوفى حوالي عام ٢٣١هـ وتلميذه الجاحظ المتوفى عام ٢٥٦هـ الذي لم يكن عالما في الإلهيات فحسب بل واشتهر في عصره كعالم موسوعي وبخاصة تأليفه المهم في علم الحيوان، ورأس مكتب بغداد جعفر بن مباشر المتوفى سنة ٢٣٤هـ وجعفر بن حرب المتوفى سنة ٢٣٦هـ. كما ضمت تلك المراكز كبار المتقنين في المجتمع الإسلامي إبان عصر الخلافة.

وأصبح المذهب المعتزلي مذهبا رسميا للدولة في عهد الخليفة العباسي السابع

أى الخليفة المأمون الذى حكم من عام ١٩٨ حتى ٢١٨هـ، وكانت هناك دوافع سياسية لدى المأمون للإقدام على هذا العمل:

(أولاً) لم تكن أكثرية أهل السنة، وبخاصة من العرب، راضية عن تولى المأمون عرش الخلافة بعد خلع أخيه الأمين وقتله بمعاونة كبار قادته الإيرانيين.

(ثانياً) أراد المأمون أن يعتمد على الشيعة المعتدلة، إلا أن هذا الأمر جوبه بمعارضة شديدة من قبل أهل السنة، تطورت إلى ثورات مسلحة فى بغداد وسائر مناطق الخلافة ، ولذا اضطر المأمون إلى تغيير اتجاهه ومسلكه فجأة فنقض اتحاده مع الشيعة وعاد إلى بغداد سنة ٢٠٤هـ<sup>(١)</sup>.

كان المأمون يبذل قصارى جهده لفرض مذهب واحد على جميع المسلمين، وإذا رأى المعارضون السياسيون ضرورة التستر بالدين فى حركاتهم المناوئة للخلافة، وانضوت الثورات الشعبية (التي لم تتوقف منذ النصف الثانى من القرن الأول الهجرى) تحت لواء الخوارج أو الشيعة وحيناً تحت لواء الخرمية.

وكان الخليفة المأمون يعتقد أن وجود مذهب رسمى واحد للدولة واستقراره أمر ضرورى لإخماد الثورات الشعبية، وإنهاء معارضة جزء من كبار الإقطاعيين.

وكانت هذه السياسة شيئاً جديداً فى علم الإسلام، شبيهاً بالبدعة، فقد انتشرت فى أرجاء دولة الخلافة طوال القرنين الأولين عقائد وآراء مختلفة ومدارس فكرية متباينة، فبالإضافة إلى الشيعة والخوارج، ظهر فى صفوف أهل السنة مذاهب مثل الحنابلة والمالكية والأحناف والشافعية، الذين دخلوا مع بعضهم بعضاً فى مباحثات

---

(١) كان المأمون يعيش فى السنوات الأولى من حكمه فى خراسان التى كان والياً عليها إبان ولايته للعهد فمكث بها مدة بعد اعتلاء عرش الخلافة خوفاً من الظهور فى بغداد لوجود كثير من المناوئين له داخل الأسرة الحاكمة.

ومناقشات بلغت حد الخصام، ولأن الإسلام يخالف المسيحية في عدم وجود كنيسة جامعة مسيطرة تتخذ قراراً وتصدر تشريعاً دينياً واجب الطاعة لجميع المسيحيين، فقد كان أمراً في غاية الصعوبة أن تحدد العقيدة الصائبة والعقيدة المنحرفة في تلك المرحلة وتحسم الامر في هذا الشأن، فلم توجد الأصول التي دونت تدويناً دقيقاً تقبل بها الدولة كأصول حقة.

كانت المعتزلة أول فرقة أعلنت ضرورة وجود مذهب رسمي للدولة يفرض على جميع المسلمين اتباعه، كما اعتبروا أن من الضروري مطاردة من يفكرون فكراً مخالفاً لذلك، وهذا الأصل من خصائص المجتمع الإقطاعي، فلم تكن أديان المجتمعات البدوية ومجتمعات الرقيق ومن بينها الأديان الانتقائية تميل إلى الحصر وذلك التحديد، وكانت تجيز نظرية العيش في سلام بين الأديان المختلفة والمذاهب المتنوعة، وتجيز سلوك مسلك المدواة بينها (ومن المؤكد أن ذلك يتم في نطاق ضيق) أما في العهد الإقطاعي سواء في العالم المسيحي أو العالم الإسلامي فقد سادت نظرية ضرورة وجود دين واحد، مقترن بأصول ثابتة ومدونة يكون اتباعها إجبارياً على جميع المؤمنين بهذا الدين.

وقد قبل الخليفة المأمون تعاليم المعتزلة كمذهب رسمي للدولة، لأنه كان أكثر مدارس الإلهيات تدويناً وأحسنها تنظيمًا، كما كان يبدو أكثر تناسقاً وتمشياً مع روح الأفكار الفلسفية التي انتشرت في سائر أقطار الخلافة، وقد صرف فقهاء السنة كل وقتهم وجهدهم في جمع الأحاديث والبحث والتمحيص في المسائل الشرعية الصغيرة، فلم ترض معتقداتهم البدوية والقديمة احتياجات الطبقة المتقدمة من الإقطاعيين وسكان المدن في سائر أقطار الخلافة، في الوقت الذي كانت آراء المعتزلة وتعاليمهم كفيلة بالرد على هذه التساؤلات وتلك الاحتياجات، وبصرف النظر عن هذا فقد اكتسبت تعاليم المعتزلة حرية الإرادة ومسئولية الإنسان عن

أفعاله أهمية سياسية فى تلك الفترة التى اشتدت فيها الثورات الشعبية وزلزلت أركان دولة الخلافة، فلم يستطع المشتركون فى تلك الثورات الإدعاء مرة أخرى بأن ثوراتهم كانت مقدرة سلفاً من قبل الخالق وأنهم ليسوا بمسؤولين عنها.

اعتقد المأمون أن تعاليم المعتزلة أكثر صواباً من تعاليم المذاهب الأخرى، فأمر باحتضان الدولة لهم وحمايتهم إياهم وأوصى الناس بقبول أصول المعتزلة جميعاً أو التمسك على الأقل بأصل التوحيد القائل بالوحدانية المطلقة للإله، وأن القرآن مخلوق وغير أزلى أو قديم، وقد احتل هذا الأصل الثابت أهمية خاصة، لأن المعتزلة كانوا يعتبرون القول بقدم القرآن وغير مخلوقيته يعنى قبولاً مستتراً بإله ثان، ويعتبرون ذلك شركاً والشرك ظلم عظيم.

وصدر الأمر المتعلق بذلك عام ٢١٢ هـ (٨٢٧م) ثم صدر أمر جديد عام ٢١٨ هـ نص على عقد اختبار لجميع القضاة والعلماء والفقهاء فى العقيدة الدينية، وكل من يمتنع عن قبول أصول المعتزلة، يحكم عليه بالنفى، فتأسست إدارة خاصة باسم المحنة (التحقيق) التى هى نموذج لمحاكم التفتيش عن العقائد.

وأحضر عدد كبير من هؤلاء إلى تلك الإدارة للتحقيق، كان من بينهم أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلى، الذى نفى هو وأتباعه إلى قيليقية (لأنهم لم يقبلوا أصول المعتزلة) وظل مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً للدولة فى عهد الخليفة المعتصم (الذى حكم من ٢١٨ حتى ٢٢٨ هـ) الذى تولى الخلافة بعد أخيه المأمون.

وتعرضت المؤلفات المعارضة للمعتزلة لنقد شديد، وأعفى الفقهاء والموظفون الذين لم يقبلوا بأصل خلق القرآن من مناصبهم وتعرضوا للعقاب، ثم أحضر ابن حنبل للتحقيق مرة أخرى عام ٢١٩ هـ وحكم عليه بالجلد. ووصل التشدد فى تطبيق الأمر لدرجة كبيرة حتى إنه فى عام ٢٣١ هـ وأثناء تبادل الأسرى بين دولة

الخلافة والدولة البيزنطية. أجرى موظفو الدولة اختباراً لجميع أسرى المسلمين العائدين، فمن أقر بخلق القرآن وأنه لا يمكن رؤية الله في الحياة الآخرة (أو ينكر التشبيه بعبارة أخرى) قبل ومن أنكر هذا الأصل ولم يقبل به أعيد إلى الدولة البيزنطية مرة أخرى.

ورغم هذه الإجراءات الصارمة وأساليب الضغط المختلفة، فقد ظلت تعاليم المعتزلة قاصرة على الطبقة العليا والمتقنين الإقطاعيين وسكان المدن، ولم تستحوذ التفسيرات العقلية للمعتزلة على رضا كثير من المسلمين وقبولهم. بل قوبلت بسخط شديد من قبلهم، وثأر فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة ضدهم، وانحاز الخليفة المتوكل - الذي تولى الخلافة من عام ٢٣٣ هـ حتى ٢٤٧ هـ - إلى جانب المذاهب السنية نظراً لحركة المعارضة للمذهب المعتزلي، فمنع في بداية الأمر أي بحث أو دعوى حول متون القرآن<sup>(١)</sup> ٢٣٦ هـ ثم أعلن عام ٢٣٧ هـ أن القول بخلق القرآن يعد ارتداداً عن الدين، وعزل أحمد بن حنبل قاضياً للقضاة المعتزلي من منصبه وأصبح المذهب السني مذهباً رسمياً للدولة مرة أخرى.

وبهذا ألغى المتوكل والخلفاء من بعده مبدأ مطاردة وإيذاء المرتكبين الذي قبله المعتزلة من قبل ونادوا به، ولكن مفهوم الردة قد تغير وأصبح المعتزلة هم المرتدون في هذه المرة فتعقبوهم كما تعقبوا الخوارج والشيعة، وهدم مرقد الإمام الحسين (رضي الله عنه) الإمام الثالث للشيعة في كربلاء، كما هوجمت فلسفة الاستنتاج العقلي أيضاً وتعرضت لنقد عنيف وتعرض الزنادقة أي الخرمية والمانوية والدهرية للمطاردة والإيذاء والزجر.

---

(١) ليست هناك نصوص مختلفة للقرآن وإنما هو نص واحد منذ عهد سيدنا عثمان رضي الله عنه حيث أحرقت سائر المصاحف وأبقى على نسخة واحدة أرسلها إلى سائر الأمصار المختلفة.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تعرض أصحاب الأديان المختلفة الذين أجاز فقهاء المسلمين التعامل معهم وسلوك مسلك المداراة معهم لمضايقات شديدة، يقصد بتلك الديانات : المسيحية واليهودية، فمنعوا من الخدمة فى دواوين الحكومة ومصالحها المختلفة، ومنعوا من ركوب الجياد، وأجبروا على وضع علامات مميزة على ثيابهم، وأن يعلقوا صور إيليس على أبواب منازلهم، إلى غير ذلك.

وبهذه الطريقة قلل الإسلام تدريجيا من انتهاج منهج المداراة مع أصحاب الديانات الأخرى وحددها (ليس هذا هو الإسلام وإنما هو سلوك المسلمين).

ولكن أهل السنة كانوا أكثر تعرضا للإيذاء من غيرهم ممن أطلقوا عليهم اسم المرتدين (الذين كانت معتقداتهم علما استطلت به الثورات الشعبية) كالخوارج والشيعة والخرمية.

ونظراً لأن المعتزلة كانوا يمثلون الشريحة الغالبة والمنقفة من شرائح المجتمع وطبقاته. فقد ظلوا بعيدين عن جماهير الناس، وبقوا فى هيئة محافل محدودة ومغلقة، ولهذا السبب أيضا لم تكن مطاردتهم مستمرة كما لم يكن إيذاؤهم كبيراً أو عنيفاً، وأحياناً كانت أعمال الضغط والعنف ضدهم شديدة كنار اشتد أوارها ثم خبت وأصبحت رماداً. مثلما حدث فى إيران فى عهد السلطان محمود الغزنوى (حكم من ٣٨٨ حتى ٤٢١هـ) وأول السلاطين السلاجقة طغرل بيك من (٤٣٠ حتى ٤٥٥هـ).

ولهذا السبب ، فإن مكاتب المعتزلة فى القرن الرابع الهجرى لم يعد وجودها قاصراً - كما كان فى البصرة والذى رأسه الجبائى المتوفى سنة ٤٠٤هـ ثم من بعده ابنه أبو حميد عبد السلام المتوفى سنة ٤٢١ هـ - على بغداد فحسب بل انتشرت تعاليمهم صوب المشرق أى إيران وآسيا الوسطى أيضا.

ونقل القاضى عبد الجبار أشهر علماء مكتب البصرة فى القرن الرابع الهجرى مقامه إلى الرى عام ٣٦١هـ حيث أسس مكتباً للمعتزلة فى تلك المدينة،

كما أسست مكاتب للمعتزلة فى قرمىسين (كرمانشاهان) وأصفهان ونيسابور وبعض المدن الأخرى فى منطقة خراسان وجرجان ونسف (نخشب) وخوارزم كذلك.

وقد ظلت مكاتب المعتزلة قائمة فى القرنين الخامس والسادس الهجريين، وكان الزمخشري الخوارزمي آخر العلماء المعتزلة الكبار، واستمر مكتب المعتزلة قائما فى خوارزم مدة طويلة بعد موت الزمخشري، وتعرضت جماعات المعتزلة لأضرار بالغة فى إيران وخوارزم أثناء الغزو المغولي المدمر لتلك الأنحاء حتى تم محوهم والقضاء عليهم خلال القرنين السابع والثامن الهجريين. ويجب أن نشير هنا إلى أن حمد الله المستوفى قد تحدث - فى كتابه الجغرافى لإيران المؤلف سنة ٧٤١هـ - والمسمى نزهة القلوب - عن وجود المعتزلة بهمدان.

ورغم أن الاعتزال أو تعاليم المعتزلة قد تلاشت واندرست آثارها، إلا أن أفكارهم ظلت حية، من ذلك مثلاً أن علماء السنة بعد ذلك بمدة طويلة قد نفوا التشبيه (وأن كان ذلك ظاهرياً فقط) وتبنى علماء الشيعة وبخاصة الشيعة الزيدية الأفكار الأساسية والعمدة للمعتزلة أى نفى التشبيه والاعتقاد بأصل خلق القرآن وأصل حرية الإرادة. ووجدت تلك الأفكار سبيلها إلى إيران بمساعدة من الشيعة<sup>(١)</sup>.

ويتضح من أشعار الفردوسي - الشاعر الإيراني الكبير، مؤلف الشاهنامه ذات الشهرة العالمية والذي كان شيعياً دون شك - إلى أى حد شاعت تلك الأفكار فى إيران، وكيف أن شيوعها لم يكن قاصراً على العلماء وحدهم بل شمل كثيراً من المثقفين والدارسين.

لن ترى الخالق بعينيك      فلا تتعب إنن ناظريك

---

(١) ألم تكن مكاتب المعتزلة فى إيران منذ القرن الرابع الهجرى حتى الثامن خير وسيلة لنقل هذه الأفكار؟





## الفصل الثامن

### علم الكلام الإسلامى<sup>(١)</sup> من القرن الرابع حتى الثامن الهجرى وتقديس اولياء الله فى الإسلام

كما قيل مرارا من قبل، فقد أدين المعتزلة فى عهد الخليفة المتوكل، وتعرضوا للإيذاء والاضطهاد، وعاد المذهب السنى المبنى على الأحاديث النبوية ليصبح مذهباً رسمياً للدولة فى سائر أقطار الخلافة منذ عام ٢٣٧هـ، ورغم هذا فقد كان المعتزلة يمثلون خطراً كبيراً أمام أهل السنة، وكان أسلوب الاستنتاج العقلى المستمد من الفلسفة سلاحهم القوى، ولم تكن لأهل السنة حتى ذلك العصر أصول ثابتة مدونة ومنظمة، وكان الفقهاء يعتمدون عادة على القرآن والحديث، فلم يستطع هذا الأسلوب إرضاء عقول المثقفين الباحثة والمحصنة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين.

وكان الصراع مع المعتزلة وفلاسفة الإرادة الحرة يحتم على أهل السنة استحداث أصول ثابتة جديدة، فلم يكتفوا بمعاينة المعارضين ومطاردتهم فحسب، بل واستخدموا سلاح الفكر والعقيدة ضدهم، ورغم هذا فإن اندفاع تيار التكامل الإقطاعى فى أقطار الخلافة كان السبب الأسمى فى ظهور علم إلهيات جديد عند أهل السنة، فمنذ نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجرى دخلت أقطار الخلافة - وإيران واحدة منها - مرحلة المجتمع الإقطاعى المتكامل، وتتميز هذا المجتمع بمايلى:

---

(١) أى التاسع فى متن الكتاب. علم الكلام أو الإسكولاستيك وهنا يجب التحفظ، فعلم الكلام عند المسلمين لا يشمل تماماً ما تسميه الفلسفة المدرسية المسيحية (الاسكولانية) باسم اللاهوت

- زيادة مساحة الأراضى الإقطاعية الخاصة على حساب أراضى الدولة.
- زيادة مساحة الأراضى المخصصة كمنح وعطايا لأفراد الجيش.
- تحول الكثير من أبناء القرى إلى مزارعين فى الأراضى الإقطاعية.
- تكوين مدن إقطاعية ذات تنظيم وثقافة خاصة.

وتكوين الأصول الثابتة هى السمة الأساسية لمعتقدات الجماعات الإقطاعية المتكاملة وعلم الكلام هو آلتها وسلاحها، أى الفلسفة القائمة على الاستنتاجات المنطقية الظاهرية، وهى فلسفة الهدف منها توجيه وتأيد تعاليم الدين المسيطر على المجتمع من الناحية النظرية، وعلم الكلام اصطلاحاً - يعنى الأصول الثابتة<sup>(١)</sup> والإلهيات- من المصدر الثلاثى "كلم" الذى من معانيه "أن يقول" قياساً على الكلمة اليونانية لوكوس<sup>(٢)</sup> التى تعنى القول أو الفكرة أو التعاليم، وكان اصطلاحاً مستخدماً لتعريف علم الإلهيات الجديد أو إسكولاستيك أهل السنة.

كان اصطلاح الفقه فى غالب الأحوال يضم علم الحقوق والإلهيات معا (وكما قلنا فإن الإلهيات لم تكن قد تكاملت أو صُنفت تصنيفاً تاماً) فلم يكن هناك حد فاصل وواضح بين الحقوق والإلهيات (أى بين الشريعة وعلم الكلام) وكان اصطلاح الفقيه يطلق على العالم بالقوانين والإلهيات معا، والآن استخدم اصطلاح الفقيه للدلالة على علم الحقوق، واصطلاح الكلام للدلالة على عالم الإلهيات. وكانوا يسمون المجتهد فى علم الشريعة الإسلامية فقيهاً، ويسمون الشخص الباحث فى الأصول الثابتة والإلهيات متكلماً (معنى الكلمة لغة المتحدث واصطلاحاً عالم الإلهيات) ثم وضع حد فاصل بين الإلهيات والحقوق (الشريعة) ولكن هذا التقسيم لم يتم فى

---

(١) تعريف علم الكلام اصطلاحاً بالأصول الثابتة، قول غير معروف.

(٢) ينطق حرف الكلمة جيماً غير معطشة.

الإسلام بصورة قاطعة.

وبعد الأشعري والماتريدي - وهما من علماء الإلهيات فى القرن الرابع الهجرى - مؤسسين لعلم الكلام (وإن وجد علماء سبقوهما فى هذا المجال).

كان أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري (ولد بمدينة البصرة سنة ٢٦١ وتوفى فى بغداد سنة ٣٢٤هـ) فى بداية أمره معتزليا وتلميذا للجياثى العالم المعتزلى (متوفى ٣٠٣هـ) ثم عكف بعد ذلك على دراسة الحديث، وقد خرج من تلك الدراسة بنتيجة مفادها أن الأصول والمبادئ الإسلامية لا تتلاقى مع معتقدات المعتزلة، فقطع ارتباطه بالمعتزلة واعتنق المذهب الشافعى، ومع أنه اتبع المذهب الشافعى فى أمور الشريعة إلا أنه صنف نظرية خاصة به فى الإلهيات الإسلامية، تعرف بالنظرية الأشعرية.

لم يعتمد الأشعري فى دفاعه عن المذهب السنى على القرآن والحديث وحدهما كما فعل الفقهاء السابقون، بل وتوسل لذلك أيضا باستخدام الاستنتاج المنطقى.

ومع أنه لم يترك محراب المذاهب السنى إلا أنه - خلافا للفقهاء السابقين - كان يستفيد من أساليب المعتزلة فى مباحثاته ومناقشاته معهم، واستخدم الأدلة التى استقاها من المنطق والفلسفة فى تلك المناقشات، ولكن تلك الأدلة لم تحتل المقام الأسمى فى استنتاجاته كما أنها لم تكن - على أية صورة - جهدا للمصالحة بين نظريات المعتزلة وأهل السنة. وكان يعتبر ذلك وسيلة للاستفادة من أسلوب الاستدلال المعتزلى فى تبرئة وتأيد المذهب السنى على أية حال فإن أصول الأشعري تتسم بالأسلوب المحافظ المعتدل، ولا يمكن أن تعد متوافقة مع أصول المعتزلة وتعاليمهم.

لقد بذل الأشعري<sup>(١)</sup> جهده بوضوح حتى لا يبتعد - قدر المستطاع - عن استنتاجات علماء السنة القدامى، وبخاصة وأنه كان يعتمد اعتماداً شديداً على آراء أحمد بن حنبل أكثر علماء أهل السنة والجماعة محافظة وتشدداً (وليس هذا من باب المصادفة) وكان يقوى نظرياته وآراءه بالأدلة العقلية والمنطقية.

ويقول و.و. بارتولد في هذا الشأن "إن الاستدلالات الأصولية للأشعري ليست شاهداً على عمق فكره وليست دليلاً على تبحره في المعلومات الفلسفية". وواضح أن الأشعري كان مؤلفاً غزير الإنتاج، فقد أورد له ابن عساكر - مؤرخ القرن السادس الهجري - فهرساً يضم تسعين مؤلفاً، بينما ينسب آخرون له ثلاثمائة من المؤلفات، ولكن ما وصل إلى أيدينا من مؤلفاته قليل، فيتحدث بروكلمان عن ستة مؤلفات له فقط.

ويتسلح الأشعري بالأدلة المنطقية في حججه التي ساقها مدافعاً عن أزلية القرآن وغير مخلوقيته (من ذلك مثلاً أن الخالق مع كلامه أي أن القرآن خالد) واجتهد في إيجاد مصالحة وتوافق بين أصل التقدير وأصل مسئولية الإنسان عن أعماله في الحياة الآخر، وبذل جهده كذلك في اتخاذ موقف وسط بين المؤيدين لأصل التقدير بلا شرط (كالجبرية) والمؤيدين لحرية الإرادة الإنسانية (أي القدرية). فذكر الأشعري أن هناك فرقاً بين مفهوم القضاء ومفهوم القدر (معنى القضاء لغوياً : الحكم والتمصير والمحكمة والحكم الإلهي، من الفعل الثلاثي قضى أي حكم أو حاكم). ويقول الأشعري إن القضاء هو إرادة الخالق وعلماء وإحاطته الكاملة بالأشياء ورابطته الأزلية بها في حين أن القدر يعنى نشوء الأشياء وظهورها بإرادة

---

(١) يذكر ابن خلكان ، وقال أبو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجرهم هي أقماع السمس، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الترجمة العربية أبو ريدة. حاشية ٦، القاهرة.

الخالق، والقضاء عبارة عن حكم الخالق الباقي وتصميمه فيما يتعلق بعالم الكائنات، ولكن القدر يعنى تنفيذ الحكم والتصميم المذكور فى وقت ما من قبل الأسمى.

وكما يقول الأشعرى فإن الخالق خلق الإنسان بأفعاله المستقبلية، وخلق له القدرة على إتمامها، وهذا الخلق إرادة الله ولكن الإنسان بإرادته الفردية المخلوقة يستطيع أن يكتسب الأشياء والأعمال المربوطة بها، ويسبب هذا الاكتساب فإن الإنسان يعتقد أن هذه الأفعال وإرادة ارتكابها من ذاته وينسبها إلى نفسه، فى حين أن هذه الأفعال فى الواقع نتيجة إرادة الخالق التى تتجلى فى كل إنسان، وبهذه الطريقة يحسب الإنسان عمل إرادة الله من ذاته ويحمله هذا الاكتساب على الظن بأنه حر الإرادة وحر فى اختيار الأعمال والمفاضلة بينها، وهذا هو منشأ وجود فكرة حرية الإرادة عند الإنسان، ويبدو هذا الاستدلال الأشعرى منطقياً ومعقولاً، ولكنه غير مقنع من الناحية الفلسفية بأى وجه من الوجوه، لأنه لا ينفى عقيدة الجبرية القائمة على أن الإنسان آلة فى يد إرادة الله، كما أن القضاء لا ينفى المطلب التالى ولا يحفل به أو يثبتته، بمعنى : كيف ينعم الإنسان - كما يزعم الأشعرى - بحرية إرادة وهمية، بينما هو فى الواقع ليس سوى آلة ؟ وكيف يمكن أن يكون مسئولاً عن أعماله وأفعاله؟ وكيف يجازى عن ذلك بما يستحق إما جنة وإما ناراً؟

وفى أقوال الأشعرى، أن الثواب والعقاب فى الدار الآخرة على ما ارتكبه الإنسان فى حياته الدنيا، لا يقوم على أى أساس أخلاقى، لأنه يعتقد أن إرادة الله هى العامل المطلق فى صدور تلك الأفعال من قبل الأسمى، ولهذا السبب فإن التفاوت بين الخير والشر غير جدير بالاهتمام منطقياً، بل لا يحتل أهمية على الإطلاق، ولكن فى مقابل ذلك كانت العقيدة الأشعرية تستطيع أن تتواءم مع عقيدة

ابن حنبل وعلماء السنة والجماعة الآخرين<sup>(١)</sup>.

لقد نفى الأشعري - فى آن واحد - أصل التشبيه الذى قال به علماء الدين المحافظون السابقون، كما نفى عقيدة المعتزلة فى هذا الصدد والقائلة بإمكانية القول بوجود صفات للخالق زائدة عن الذات، ولكنه نفى فكرة التشبيه فيما يتعلق بالخالق والقول بالصفات الإنسانية له، وكان نفيه فى غالب الأمر من وجهة نظر المنطق الظاهرى لا الجوهر.

ويتضح من أقوال الأشعري أن تصور بد أو وجه أو غير ذلك لله يبدو تشبيهاً من الناحية الظاهرية فقط للشخص الذى يعتقد أن يد الله ووجهه والأعضاء الأخرى مثل أعضاء الإنسان، ولكن إذا أمن الإنسان بيد الله وعينه وجلسه على العرش ولم يتفحص معانى هذه الكلمات القرآنية وأعتقد أن الله بلا كيفية، أى أنه لم يستفسر ولم يطلب توضيحاً، فإن عقيدته حقة، ودينه يكون صواباً وحقاً، ويكون فى نفس الوقت عندئذ بعيداً عن التشبيه والتعطيل.

ويعتبر الأشاعرة التشبيه والتعطيل أشد أنواع الردة، وأمنوا بأن التشبيه ينتهى بالشرك والوثنية، لأن المشركين يتصورون الله فى مخيلتهم مثل الإنسان.

والتعطيل يعنى تصور الخالق بلا لون أو تأثير أو إنكار، والتكامل المنطقى للتعطيل يقود الشخص إلى الإلحاد، ويسمون أهل التشبيه أو المشبهة مشركين وعبداء أو ثان، ويسمون المعطلة ملحدين. ويجب القول بأنه لا توجد فرق خاصة باسم المشبهة أو المعطلة وشوهد مراراً مؤيدون لهاتين العقيدتين بين أتباع الفرق والمذاهب المختلفة.

---

(١) قال الأشعري : إن للعبد قدرة مؤثرة بإذن الله تعالى، وإن له اختياراً ولكنه مجبور على اختياره، وقدرته ليست مؤثرة أصلاً، بل كاليد السلا، فنفوا الاختيار عن العبد، وهذا هو الذى يتفق مع أن الله يخلق ما يشاء، أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج٤، ص ٨٣ القاهرة.

ولكن رأى المذاهب والمدارس الفكرية المختلفة وعلماء الإلهيات فى ماهية التشبيه والتعطيل كان متبايناً، بل وتباين فيه أتباع المذهب الواحد، وقد صنف الأشاعرة مفهومهم الخاص عن التشبيه وحدوده. وكانوا يبذلون جهدهم لتبرئة ابن حنبل من تهمة الاعتقاد بتشبيه الله بالإنسان، بل ويعتبرونه حامل لواء التكذيب لمعتقدات المشبهة والمعطلة، ولكن عدداً من علماء الإلهيات التالين لهم لم يوافقهم على هذا الرأى. فابن حزم مثلاً (القرن الخامس الهجرى) وكان من فرقة الظاهرية كما كان ابن حنبل من المحافظين، كان يتهم ابن حنبل بأنه اقترب ممن آمنوا بأن الله جسد، كما يذكر أبو عبد الله الخوارزمى - مؤلف دائرة المعارف المشهورة باسم مفاتيح العلوم (القرن الرابع الهجرى) - الأشاعرة فى زمرة المشبهة.

وأعلن الأشعرى أن المسلمين وإن ارتكبوا الكبائر لا يخرجون عن دائرة المؤمنين بالدين، وأن ورود المسلمين نار جهنم سيكون مؤقتاً، وأن شفاعة الأنبياء تنجى أرواح العصاة من عذاب النار، وقد قبل أكثر علماء أهل السنة هذا الرأى بعد ذلك.

ورتب الأشعرى عدة مجموعات من تلاميذه قاموا بتدوين أصوله.

وكان أشهر أتباع أصول الأشعرى كلا من الباقلانى (متوفى ٤٠٤هـ) والاسفرايينى، والجوينى المعروف بإمام الحرمين (أمام المدينتين المقدستين) والقشيرى والغزالى (وكان الثلاثة الآخرون يعيشون فى خراسان فى القرن الخامس الهجرى وهم من ابنائها كذلك وكانوا من الصوفية أيضاً).

وقد قبل الشافعية قبل غيرهم أصول الأشعرية، وانتشر المذهب الشافعى فى إيران انتشاراً كبيراً، كما ثبتت الأصول الشعرية أقدامها فى إيران حتى القرن الرابع الهجرى. ولكن تلك الأصول رغم إعتدالها ونهجها المنهج المحافظ قوبلت بمعارضة ومخالفة من سائر أقطار العالم الإسلامى الأخرى، ولهذا السبب لم تنتشر

انتشاراً سريعاً، ولم تحرز ما كان ترجوه من نجاح، بل إن الحنابلة (رغم احترام الأشاعرة لإمامهم ابن حنبل) ناصبوا الأشاعرة العداة علناً.

واتهم الأشاعرة بالارتداد عن جادة الدين فى عهد السلطان السلجوقى الأول طغرل بك بعد استيلائه على إيران (وحكمها منذ عام ٤٣٠ حتى ٤٥٥هـ) وتعرض الأشاعرة للمطاردة والإيذاء، وتغير الموقف فى عهد السلطان ألب أرسلان (حكم من ٤٥٥ حتى ٤٦٥هـ) حين تمكن وزيره المشهور نظام الملك الشافعى المذهب من إقناعه بأن الأشاعرة مذهب حق وأتباع أهل السنة، فتوقفت عمليات الإيذاء والمطاردة ضدهم.

وبمرور الوقت لقيت أصول الأشاعرة قبولاً فى جميع الأقطار الإسلامية السنية وثبتت أقدامها واستقرت فى إيران.

ودون أحد علماء الأحناف أصول علم الكلام الخاصة به بصورة منتظمة، وهو أبو منصور محمد بن محمود الماترىدى، الملقب بالمتكلم السمرقندى، الذى لا نعلم أى شئ عن تاريخ حياته تقريباً سوى أنه ولد فى قرية ماتريد القريبة من سمرقند وتوفى عام ٣٢٣هـ وكان معاصراً للأشعرى وإن كان مستقلاً عنه.

وكتاب "تأويلات القرآن" من مؤلفاته المشهورة، وتتفاوت أصوله فى علم الكلام تفاوتاً طفيفاً مع أصول الأشعرى، يقول بروكلمان "إن الاختلاف بين عقائدهما ليست مهمة، وعلى أية حال فإن أهمية الاختلاف بين أصولهما ليست مشابهة للخلاف الموجود بين الأحناف والشافعية"<sup>(١)</sup>.

---

(١) Macdonald (Development of Muslim Tneology), p.193.

ويذكر أحمد أمين فى كتابه ظهر الإسلام ج٤، ص٩٢، أنه قد ألقت كتب فى حصر المسائل التى اختلف فيها الماترىدى والأشعرى وربما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة.



وأحصى علماء السنة فقرات الاختلاف بين هذين المذهبين بثلاث عشرة فقرة ست منها اختلاف فى المعنى وسبع اختلاف فى اللفظ. والماتريدى مؤمن برأى أستاذه أبى حنيفة فيما يتعلق بالتقدير (القدر) وحرية الإرادة، مخالف لرأى الأشعرى فى هذا الشأن، واعتقد أن الأعمال السيئة التى يرتكبها الإنسان إنما تتم بتصريح من إرادة الخالق (فلا يتم أى شئ دون إرادة الله) ولكنها لا تتم بميل ورضا الخالق.

وطبقاً لأقوال الماتريدى فإن الله خلق الإنسان حر الإرادة أو متمتعاً بإرادة حرة أو حرية الاختيار بين أفعاله، ولهذا فإن الإنسان يستطيع أن ينهى بحريته هذا العمل أو ذاك. ويجازى بعد موته على تلك الأعمال جزاء حسناً أو سيئاً. ويساعد الله الإنسان فى الأعمال الخيرة، ولكنه يتركه فى الأعمال السيئة ودون تدخل منه ليترك مرتكب الذنب يتحمل التبعة بنفسه، وبهذه الطريق يكون الإنسان مسئولاً مسئولية أخلاقية عن أعماله ، ولكن (الماتريدى) لم يحل التضاد الموجود بين حرية الإرادة الإنسانية والقدرة الخالقة المطلقة للخالق.

وقد نفى الماتريدى التشبيه والتعطيل، ورجحوا رأيهم وعقيدتهم بصورة سلبية، ويقولون إنه لا يمكن القول بوجود حد لوجود الخالق، أو لا يمكن تصور وجود الخالق داخل حد، ولا يمكن رسمه وعده (أى لا يمكن تعيين كميته وتعداد صفاته) ولا يمكن تقسيم صفاته (أى النظر إلى صفاته صفة صفة) ولا يمكن الاعتقاد بأنه مكون من أجزاء بعضها مع بعض.

وقد نالت أصول الماتريدية قبولا بين الأحناف بنفس الدرجة التى نالتها أصول الأشاعرة بين الشافعية، فقد انتشر علم الكلام عند الماتريدية بصفة خاصة فى مشرق إيران (أى خراسان) وآسيا الوسطى كما انتشر المذهب الحنفى هناك وأحرز كل منهما نجاحا باهرا، ثم تقارب تيار علم الكلام بمرور الوقت. واعترف بهما أهل السنة.

وكان أتباع هذين المکتبین يستفيدون من سلاح المعتزلة (أى الأسلوب المعتزلى والاصطلاحات والأدلة المنطقية والفلسفية) فى مناقشاتهم معهم، ولكنهم لم يذكروا صراحة أسماء الفلاسفة الذين أفادوا منهم، ولم يوضحوا اعتمادهم عليهم.

كان ظهور علم الكلام فى الأقطار الإسلامية حدثاً تاريخياً ويتشابه مع تكوين الإلهيات الإسكولائية (المدرسية) فى ممالك أوروبا الغربية الكاثوليكية، وقد استخدمنا بعض الكتابات الأرسطية وأفادنا منها فى الدفاع عن الدين كل بحسب ما يهدف إليه. وكانا يعتبران الفلسفة وسيلة فقط لحماية الإلهيات وأحكام أسسها (الإلهيات المسيحية فى الغرب والإلهيات الإسلامية فى الشرق) وقال الإسكولائيون أو المدرسون الغربيين العبارة التالية : الفلسفة خادم الإلهيات. وتشابهت نظرة علماء الكلام الإسلاميين فى هذا الصدد مع نظرة علماء الكلام المسيحيين تشابها تاماً، وكان أقطاب علم الكلام من السنة يستفيدون من الفلسفة مطلقاً فى تجديد النظر فى هذه الأصول المذكورة. كما لم يجر كلام بينهم فى هذا الصدد. وكانت فرق علم الكلام أو المعتزلة تبذل جهودها لتجديد النظر فى تلك الأصول. ولهذا السبب فإن ما يعده بعض علماء الإسلاميات فى أوروبا الغربية من أن علم الكلام إصلاح وتجديد فى الإسلام<sup>(١)</sup> قول لا أساس ولا سند له، وكذلك فإذا أطلقنا على الأشعرى أو الماترىدى أنه مصلح إسلامى يكون قولاً لا أساس له، ومثل ذلك ما نعتقده فى توماس الأكوينى أو البرت الكبير كمصلحين للمسيحية الغربية.

كان الغزالى (٤٥٠-٥٠٥هـ) خليفة للأشعرى وأكبر أقطاب علم الكلام، واسمه أبو حامد محبى الدين محمد بن محمد الطوسى الغزالى (أو الغزالى بتشديد الزاى) وكان إيرانياً من أهل طوس بدأ تحصيل العلم فى نيسابور، وأخذ يتخلف إلى

---

(١) الإسلام لا يعتريه تغيير أو تبديل أو إصلاح، وإنما التجديد فى الفكر الإسلامى المترجم العربى.

دروس الاشعري ويحضر درس الصوفي الشهير الجويني المعروف بإمام الحرمين، وأخذ يتردد إيان شبابه على محافل التصوف، إلا أن تلك البيئة لم تؤثر فيه آنذاك تأثيراً كبيراً، وقضى معظم وقته في دراسة الإلهيات والفقه. وقد ولد هذان العالمان روح الشك والنقد فيه، رغم أنه كان شافعي المذهب كأستاذه الجويني، ثم سافر الغزالي إلى بغداد بعد موت أستاذه الجويني عام ٤٦٨هـ. فالتحق بجماعة الوزير السلجوقي نظام الملك (٤٠٩هـ حتى ٤٨٥هـ) الذي وزر للسلطان السلجوقي ملكشاه، ونظام الملك هو مؤلف كتاب سياستنامه وقد كتبه باللغة الفارسية.

وقد أظهر الغزالي تفوقه في المناقشات، وبرز بين أقرانه حتى كان المبرز في كثير من المناقشات، وذاع صيته ونال شهرة عظيمة، وأخذت القوافل المغادرة لبغداد تتشر خبر ظهور هذا الكوكب الجديد في سماء عالم الإسلام إلى سائر أقطار العالم الإسلامي.

وفي عام ٤٨٤هـ اختير الغزالي للتدريس في المدرسة النظامية ببغداد - تلك المدارس التي أسسها نظام الملك - حيث كان يختلف لسماع دروسه أكثر من ثلاثمائة من الطلاب.

كان ظاهره ينبئ عن سعادته بما هو فيه بينما كان الغزالي يعتبر نفسه بأنسا في قرارة نفسه، بمعنى أنه حين سيطر الشك عليه (وقد اعترف هو بذلك فيما بعد) وتزعزع إيمانه بالإسلام وبالله لم يستطع أن يكون لنفسه رؤية واضحة ثابتة، وكان في صراع وخصام مع نفسه، كان الغزالي يطالع ويدرس بفهم شديد الفلسفات المختلفة. ولم تستطع أية واحدة منها إشفاء غليله وتهدئة خاطره، بل إنه شك في إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية عن طريق الفلسفة، فكان يخفي آراءه وعقائده تلك. وظل يدرس الفقه الشافعي كما كان ونشر الوسائل المضادة للقرامطة والإسماعيلية وغيرهما وبعبارة أخرى فقد اضطر إلى سلوك مسلك المداينة منذئراً

بدنار أهل السنة ناطقا باسمهم، وكان الألم يعتصره لما يعتروه من صراع داخلي وسخط على أعماله.

وقد سطر في كتابه المنقذ من الضلال ما اعتروه من صراع فكري، كما سجل فيه المراحل التي مرت بها أفكاره حتى كون لنفسه رأيا ثابتاً ورؤيا خاصة به.

وبعد مكايده استمرة أربع سنوات (من عام ٤٨٤ هـ حتى ٤٨٨ هـ) قضاها في البحث والإطلاع، باحثاً وطالبا للحقيقة، مستعيناً بالفلسفات المختلفة، ولم يهتد فيها إلى ما يريح خاطره من الفنوصيته<sup>(١)</sup> - التي كانت محصلة لفلسفة العقلانية - ولم يستطع أن يتغلب على شكه الفلسفي كذلك، انتهى به المطاف في نهاية الأمر إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن معرفة الحقيقة الموضوعية استناداً على الاستنتاج العقلي، وقد أثاره هذا الاستنتاج المتشائم، ودفعه لبذل الجهد للوصول إلى الحقيقة سالكا طريق الإحساس الباطني والإشراق والإلهام، فاعتكف مرة أخرى وانكب على قراءة كتب الصوفية التي كان قد أعرض عنها إبان شبابه، ولكنه كان يرى فيها عندئذ نجاته وفلاحه، وكما يقول الغزالي إنه أمضى الفترة الممتدة من شهر رجب حتى شهر ذي القعدة من عام ٤٨٨ هـ في محنة داخلية شديدة.

ولكن روح التصوف والعرفان التي خيل إليه أنه قد تخلى عنها كانت قد كمنّت في داخله، وكان الخوف من عذاب جهنم - الذي ينتظر الكفار والملحدين، والذي كان يلقنه في طفولته - قد سيطر على وجوده من جديد، فأعاد التصوف إليه الإيمان الديني، فانتصر على نفسه وأحس بأنه يجب عليه أن يغير حياته تغييراً جذرياً.

تخلى عن مقام التدريس في المدرسة النظامية لأخيه مجد الدين أحمد

---

(١) نفى إمكانية معرفة الكائنات وانضباطها وانتظامها.

الغزالي، وترك المنصب والجاه وسئم الثروة والغنى، وغادر بغداد سرّاً فى زى الدراويش تاركاً الأهل والأصدقاء.

وطاف بأرجاء البلاد المختلفة إحدى عشرة سنة، مفضلاً الفقر، أخذاً نفسه بالرياضة والمجاهدة، ممعناً النظر فى الأنفس والآفاق، متخذاً من ذلك وسيلة لسكينة النفس وهدوء الروح، وسيلة لتثبيت فكره الجديد.

سافر إلى مكة وبيت المقدس ودمشق والإسكندرية، وأماكن أخرى، وأثر العزلة لمدة عامين فى الجبال المحيطة ببيت المقدس، وعاش حياة الزهد والزهاد، وكتب فى تلك السنوات أكبر مؤلفاته.

وفى عام ٤٩٩هـ بدأ الغزالي يمارس نشاطه، فقام بالوعظ والإرشاد فى دمشق وبغداد، وبدأ التدريس فى المدرسة النظامية بنيسابور تلبية لدعوة الوزير فخر الملك بن الوزير نظام الملك، إلا أنه لم تمض فترة طويلة حتى اعتزل مهنة التدريس، واختار العزلة مع عدد من تلاميذه فى إحدى الزوايا بطوس - مسقط رأسه - وكان قد شيدها، حيث توفى بها فى شهر جمادى الأولى من عام ٥٠٥هـ. بهذه الطريقة كان الغزالي فى الإسلام شبيهاً بأبلار<sup>(١)</sup> عند المسيحيين، ثم غدا شبيهاً بفرانسوا واسيز<sup>(٢)</sup>.

وكان لتغير عقيدته - من الشك والغنوص والإيمان بالدين وسلوك مسك

---

(١) فيلسوف إسكولانى فرنسى وعالم من علماء الإلهيات، ولد بالقرب من مدينة فانت وعاش من ١٠٧٢ حتى ١١٤٢م.

(٢) زاهد وعارف إيطالى اشتهر باعتقاد بمبدأ وحدة الوجود، وكان يدعو إلى تفضيل الفقر. وكان مؤسساً لفرقة الرهبان الفرنسيين (أو الإخوة الصغار) عاش منذ عام ١١٨٢ حتى ١٢٢٦م.

التصوف والعرفان - تأثير كبير في معاصريه، ورغم هذا فقد وجد أشخاص أثناء حياته يشكون في هذا التحول العقائدي، وكانوا يقولون "إذا كان الغزالي قد استطاع أثناء شبابه أن يتباحث مع الإسماعيلية والملاحدة - دون أن يكون مؤمناً بكتاباتهم - فإنه من الممكن تلقى كتاباته التالية لتلك الفترة بالشك والتردد.

وكان يظن أن فراره من الدنيا ومغادرته بغداد ربما كان راجعاً لأسباب سياسية وقد حدث قبل مغادرته بغداد عام ٤٨٨هـ أن عزل السلطان بركيارق السلجوقي عمه تتش من عرش الدولة، بعد منافسة شديدة على العرش والتاج، وقتله، وقبل ذلك كان الخليفة العباسي المستظهر يحظى بحماية السلطان تتش له (كان الخليفة العباسي من الناحية النظرية والأسمية سيّداً على جميع السلاطين، بينما كان فعلياً على النقيض من ذلك).

ونظراً لأن الغزالي كان يتمتع بمقام كبير في بلاط الخليفة العباسي (المستظهر) وكان مستشاراً له، فمن الجائز أنه كان خائفاً من انتقام بركيارق منه، وكانوا يؤيدون قولهم بأن عودة الغزالي إلى بغداد قد تمت بعد وفاة السلطان بركيارق عام ٤٨٩هـ.

لقد خلف الغزالي تراثاً أدبياً كبيراً، وقد كتب مؤلفاته كلها<sup>(١)</sup> تقريباً باللغة العربية، وكتب بروكلمان فهرساً يضم ٦٩ مؤلفاً خلفها الغزالي في الإلهيات والأخلاق والتصوف والفقه والشعر أيضاً<sup>(٢)</sup> ونسب إليه فضلاً عن ذلك العديد من المؤلفات الأخرى.

وقد حظى الغزالي بين أهل السنة بمقام شامخ كأكبر عالم في الإلهيات في

---

(١) من الأفضل نقول جل مؤلفاته لا كل مؤلفاته.

(٢) بروكلمان ص ٤٢١، ص ٤٢٦.

الفترة الأخيرة من حياته فقط، فلقبوه بألقاب الفخار والإجلال مثل محبى الدين وحجة الإسلام، وزادت منزلته وعلت مكانته بعد وفاته بصورة أكثر مما كانت عليه إبان حياته، كما ظهرت عظمة وقيمة علماء السنة السابقين، كذلك فقد ذكر جلال الدين السيوطى المفسر فى نهاية القرن التاسع الهجرى "لو كان هناك نبي بعد محمد لكان الغزالى".

والمؤلف العمدة للغزالى فى الإلهيات والتصوف هو كتاب إحياء علوم الدين، فهذا الكتاب سجل شامل لأصول الغزالى فى هذا المجال، ويقسم هذا الكتاب إلى قسمين، كل قسم يشمل ربعين، ويشتمل كل ربع على عشرة كتب، وترجمت بعض أجزاء هذا الكتاب إلى اللغات الأوروبية، ورغم هذا فإن الكتاب يختلف اختلافاً بيناً عن سائر المؤلفات الفقهية والكلامية والأدلة المنطقية، ومع هذا فقد اعتبره جميع علماء السنة المشهورين أفضل مؤلف فى الإلهيات، وقد لخص هذا الكتاب (بخلاف سائر مؤلفات الغزالى) باللغة الفارسية تحت عنوان "كيمياى سعادت".

ومن مؤلفات الغزالى الأخرى التى نشير إليها : جواهر القرآن فى الإلهيات، ومشكاة الأنوار فى المذاهب المختلفة ويمثل رأيه الشخصى واعتقاده، والمضنون به على أهله، وميزان العمل فيما يتعلق بالعمل الصالح، ومعيار العلم فى المنطق والأسلوب المنطقى، وتهافت الفلاسفة الذى هاجم فيه الفلاسفة فى عصره، ومقاصد الفلاسفة وهو مقدمة للكتاب الأخير وشرح للنظريات الفلسفية فى المسائل المختلفة، وكذلك كتاب المنقذ من الضلال الذى يتناول شرحاً لحال المؤلف (سيرة ذاتية للغزالى).

لقد اجتهد الغزالى فى تأليفاته ألا يبدو مبدعاً بل محبياً لتعاليم صدر الإسلام، تلك التعاليم التى أساء علماء الدين فهمها أو حرفوها.

ولكنه استعار فى واقع الأمر كثيراً من آراء الفلاسفة والعقائد الفلسفية التى

رفضها من مثله في ذلك مثل آباء الكنيسة المسيحية في الغرب.

يقول ت. دييور "وفي الحق إن مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله والعالم والنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى، ويمكن ردها إلى المحكمة الوثنية عن طريق علماء المسيحية أو اليهودية وعن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم"<sup>(١)</sup>.

وقد اعتقد الغزالي اعتقاداً جازماً بأنه إذا أراد أن يكون رؤية دينية تتناسب معلومات عصره على أساس الأصول الثابتة والنظرة الضيقة لعلماء الإلهيات في عصره أو على أساس سفسطة الفقهاء، فإن هذا العمل لن يكون قائماً على أساس ثابت إلى حد ما، كما اقتنع أيضاً بأنه لن يستطع أن يكون رؤية أو عقيدة دينية على أساس الفلسفة أيضاً، وجعل الغزالي أحد أهدافه الأصلية مكافحة التيارات الفلسفية في عهده، ومع هذا لم يستطع الخلاص من نير الفلسفة وتأثيرها على الإطلاق، واجتهد في متابعة بعض الأفكار الفلسفية للدفاع عن الإلهيات، أو بعبارة أخرى في تسخير الفلسفة لخدمة الإلهيات، وكان الغزالي يعد أدلة العلماء السابقين ضعيفة وغير قاطعة في كثير من الأمور، وكان يرى أساس إيمانه وعقيدته في العرفان والتصوف، وكان يرجح - مثله مثل الصوفية - الإيمان الشخصي والعاطفي، ويرى إمكانية معرفة الله عن طريق الإشراق والإحساس الباطني (الشهود)، و(الحال) ويعد مثل هذه الحالة واقعاً وتجربة باطنية.

وكان التصوف في الإسلام - حتى القرن الخامس الهجري - موجوداً كتنار ديني مستقل بعيداً عن المذاهب، ولم يقبله الفقهاء والمتكلمون السابقون واعتبروه موضعاً للنقد واللوم وغضوا الطرف عنه، ولكن الغزالي صالح بين التصوف

---

T.de Boer Geschreichte der Philoisphie im Islam, p. 140. (١)



المعتدل والإلهيات، وأظهره أمرا أو حالة داخلية في نطاق الرؤية الإسلامية (السنية) ونتحدث عن تصوف الغزالي الخاص في الفصل المتعلق بالتصوف، ونشير الآن إلى آراء الغزالي في الفلسفة والإلهيات.

وكما قيل فإن أحد أهداف الغزالي الأصلية والعمدة هو محاربة التيارات الفلسفية في عصره، وكان أول علماء الكلام المسلمين الذين انكبوا على دراسة الفلسفة، وقسم الغزالي الفلاسفة إلى أصناف ثلاثة، هم : الدهريون والطبيعيون والإلهيون<sup>(١)</sup>.

وكان بعد سقراط وأفلاطون وأرسطو وأرسطا طاليس وأتباع الأفلاطونية

---

(١) يقول الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال أعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون والطبيعيون والإلهيون (الصف الأول الدهريون) وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة (والصف الثاني الطبيعيون) قوم أكثروا بحثهم في عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات أكثروا الخوض في عالم تشريح الحيوانات، فرأوا فيها عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، فاضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها.... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعنوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام.. وهؤلاء أيضا زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله وبصفاته. (والصف الثالث الإلهيون) وهم المتأخرون، ومنهم سقراط وهو أستاذ أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق ومذهب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مختمرا، وانضج لهم ما كان فجا من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية. وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم. فیم رد أرسطاطاليس على أفلاطون ومن كان قبله من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم، إلا أنه استبقى من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع منها هو جب تفكيرهم وتكفير متبعيهم من الفلاسفة الإسلاميين (المنقذ من الضلال).

### الحديث داخل الصنف الثالث.

وقد ذكر المؤلفون الإسلاميون فى القرون الثالث والرابع والخامس والسادس الهجرية كثيراً، وتحدثوا عنهم بنفور وضجر شديدين، ولكنهم لم يتحدثوا عن عقيدة الدهريين وآرائهم، ولكننا نعتقد أن الدهريين كانوا منكرين لفكرة وجود إله خالق ولم يقبلوا باستقلال الروح عن الجسد وأزليتها، وكانوا يعتقدون أن المادة والعالم قديمان أبديان، وكان الدهريون كثيرين، ولا علم لنا عن أئمتهم أو تأليفاتهم، ومن المحتمل أن تكون مؤلفاتهم قد أحرقت عبر العصور المختلفة، ويظن أن المعاصرين لهم كانوا يسمون أتباع المذهب الفلسفى القائل بحرية الفكر باسم الدهريين.

والفلاسفة الذين صنفهم الغزالي باسم الطبيعيين كانوا أتباع الفلسفة الطبيعية اللاتقاطية، وهم يصلون فى مبدأ نشأتهم إلى فيثاغورث، والفيثاغورثية الممزوجة بأفكار مقتبسة من فلسفات أخرى، ويؤمنون بأن الخالق هو العلة الأولى لخلق الكائنات، ولكنهم يعتقدون أن عمل الخالق فى الكائنات ينتهى عند نقطة الخلق، ثم يسير علم الكائنات بعد ذلك طبقاً للقوانين الطبيعية، ويتحرك الإنسان مثل الآلة المعقدة، ويشكل فكره جزءاً من حركته وفعاليته، ينتهى بالموت، وكان هؤلاء الفلاسفة ينكرون القول بآلية الروح (النفس)، كما ينكرون الحياة الآخرة، وكانت جماعة إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى - المجاورة للقرامطة - مؤمنة بفلسفة الطبيعيين<sup>(١)</sup> متصلة بهم.

وكان الإلهيون أتباع المذهب الفلسفى الأرسطى الذى نال شهرة كبيرة فى تلك

---

(١) هذا القول غير مفهوم، فمن المعروف أن جماعة إخوان الصفا كانت من الفلاسفة المسلمين الذين بذلوا جهودهم للتوفيق بين الدين والفلسفة، وأنهم ألفوا رسائلهم لتحقيق هذا الهدف ويرجع إلى تنمة صوان الحكمة للبيهقى. ونزهة الأرواح للشهرورى. وكذلك دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٧، ص ١١٣.

العصور واحد من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الجديدة كانت آراؤهم مختلطة بالنزعة أو الروح العقلية.

وكان الكندي (القرن الثالث الهجري) والفارابي (بين عامي ٢٥٧ حتى ٢٣٩ هـ) وابن سينا (٣٧٠ حتى ٤٢٩ هـ) وابن الهيثم (٣٥٥ حتى ٤٢٧ هـ) من أتباع هذه الفلسفة، وتشاهد في أقوالهم أفكاراً من الفلسفة المادية، وكان الغزالي يعتبر الصنف الأخير أخطر منافسي المذاهب الإسلامية (السنية)، وكان كثير النقاش عنهم دائماً البحث في أفكارهم، ومع هذا فإنه لم يرفض جميع كتاباتهم، ويتحدث عنهم باحترام.

وكان الغزالي يعتبر العلوم الدقيقة جزءاً من الفلسفة، ويعد العلوم الستة التالية علوماً فلسفية وهي : الرياضيات (التي تشمل على علم الهيئة وعلم النجوم) والفيزياء (وتضم الطب والكيمياء وعلم الحيوان وعلم النبات) والمنطق، والاقتصاد، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، وأمن الغزالي بقيمة المعلومات العلمية وبخاصة الرياضيات والمنطق والفيزياء، واعتقد بضرورة هذه العلوم وأهميتها وأنها ليست علوماً محايدة بالنسبة للإلهيات.

ولكن فلسفة ما وراء الطبيعة (أي الفلسفة المبنية على الاستنتاجات العقلية غير التجريبية) تحوى أفكاراً مخالفة للإلهيات الإسلامية، وهي ارتداد وإلحاد.

وكتب الغزالي - أثناء مخالفته لتعاليم فلسفة أرسطو فيما يتعلق بالقول بأبدية العالم وقدمه - أن هؤلاء الفلاسفة حين قالوا بأن العالم موجود في مكان محدود وفي نفس الوقت أبدى وقديم وقد حدث تضارب وتباين في أقوالهم، لأن كل شخص يعتقد بوجود زمان لا يتناهى يجب أن يعتبر المكان غير متناه أيضاً، أي أن الذي يقول بعدم تنهاى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنهاى المكان، ثم يقول الغزالي بعد ذلك : وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تخلق فيها بخلقها، أو

هما بالأحرى اعتبارات يخلقها الله بين الصور الذهنية فى عقولنا<sup>(١)</sup>. ويقول : عدم التناهى ناشئ عن الخالق، الخالق الذى جمع العلة والعامل فى وجوده. وكان الفلاسفة الإشراقيون يهتمون بمسألة العلية مع أعمال الخالق مثل النفس والطبيعة والاتفاق، ويحددون عمل الخالق ويحصرونه فى العقل الأول، الفعل الذى أوجد العالم فى البداية، أما الغزالى فيرى أن إرادة الخالق هى الأصل، ويبنى نظريته وأفكاره حول العلاقة والرابطة بين الخالق والعالم على ذلك الأصل، وطبقا لما يقوله الغزالى بأن تأثير إرادة الله الخالق لا يمكن أن تكون محددة بحدود الزمان والمكان.

ولكن الخالق ذاته يستطيع أن يحدد عمل خلقه فى زمان ومكان محددين، ولكن الخالق فقط غير متناه وأبدى، أما العالم فمتناه وغير أبدى.

ينفى الغزالى تعاليم الأفلاطونية الجديدة التى قبلها الأرسطيون فى ذلك العصر، وكان من بينهم ابن سينا (وقد اقتبسها كذلك غلاة الصوفية فى صورة عرفانية) أى نظرية الصدور والفيض أو صدور العالم عن الخالق (الصدور اصطلاح عربى مرادف لاصطلاح عربى آخر هو الفيض). وطبقا لهذه التعاليم فإن عالم الكائنات صدر عن وجود الخالق، ولكن ليس عن طريق الإرادة الخلاقة الحرة للإله، وصدور العالم أو فيضانه عن الخالق كان فعلا له بحكم الضرورة الطبيعية، ويعد نتيجة لإشباع أو امتلاء المنبع الأول، والمراحل التالية لما بعد الصدور أو الفيضان هى : العقل الكلى ودنيا الأفكار (أو تصور جميع الأشياء فى الفكر) والنفس الكلية وأرواح الأدميين فردا فردا والمادة الأولية ودنيا المادة.

---

(١) مسألة حدوث الزمان بمقابلته بالمكان موجودة بكتاب التهافت ص ٣٦ - ٥٢ - ٦٦ وخلاصة رأى الغزالى أن الزمان أمر نسبى، وهو حادث، لأنه ناشئ عن حركة العالم، وهى عنده حادثة أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم.

وعلى هذا فإنه طبقا لأصل الصدور أو الفيضان يكون الخالق والعالم والأرض حلقات فقط فى تيار الخلق الكلى، يربطها القانون الطبيعى والتاريخى بعضها ببعض، وينتهى التكامل المنطقى لهذا الأصل إلى القول بوحدة الوجود، أى القول بوحدة الخالق والعالم، ووحدة الوجود ترجمة الكلمة (بان تثيزم) المركبة من الكلمة اليونانية بمعنى (كل) وبقية الكلمة تعنى الله أى الكل هو الله. ويمكن إدراك وحدة الوجود وفهمها بطريقتين أو بصورتين الأولى بصورة عرفانية (كما تتركها الأفلاطونية الحديثة وغلاة الصوفية) : أى يسيطر على العالم كله قوة إلهية واحدة، علم إلهى بالطبع حى فى وجود الله، والأخرى بصورة عقلية ويدركونها بطريقة واعية أو غير واعية، والأرسطيون والأفلاطونيين المحدثون يميلون إلى الاستنتاجات العقلية، يدركن أصل الصدور والفيضان بهذه الطريقة، ويقولون أن الخالق هو نفس عالم الكائنات بجميع مناطقها، وبناء على هذا فإن الخالق ليس سوى الطبيعة ونظمها، ولا يوجد إله خارج العالم والطبيعة.

وينفى الغزالى هاتين الصورتين لوحدة الوجود، ويقول إن العالم لم يكن نتيجة للصدور والفيضان بل ثمرة إرادة واعية وخالقة للخالق، إله عمله يدوم ويستمر بعد خلق العالم، ومبدأ الصدور أو الفيضان ينتهى بنفى المشيئة الإلهية، ونفى للعمل الواعى، والعمل عن طريق القصد من الخالق، يقول الغزالى إن المشيئة والإرادة والعلم صفات أبدية لحضرة البارئ تعالى. وليس فقط كما كان يعتقد ابن سينا بأنها تتجلى وتتبدى فى المظاهر الكلية، بل وتظهر فى الجزئيات والموارد الخاصة الفردية، وإن علم الخالق يحيط بجميع المظاهر جزءا جزءا وفردا فردا وفى نفس الحال لا يفقد وحدة ماهيته.

وطبقا لرأى الغزالى فإن الخالق إله آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد موجود حى روح طاهر عالم حر الإرادة والعمل. كما ينفى الغزالى فى

نفس الوقت التشبيه الذى يخص إيمان البسطاء، كما ينفى فكرة التعطيل التى قال بها المعتزلة، ويعتبر الله واحداً غير مشخص وفاقدا للصفات، وكما يقول الغزالي فإن الله يوصف بصفات عديدة ولكن كثرة هذه الصفات وتعددتها لا تمنع القول بوحدة الجوهر، ويعتقد أن الصفات التشبيهية لله التى نزلت فى القرآن (مثل القول بأنه له يدا وعينين وغير ذلك) يجب أن تفسر بمعنى آخر، معنى عال وروحى خالص، وكما يقول الغزالي فإن الإرادة والعقل والعلم والإحاطة بكل شئ والقدرة المطلقة والحضور والتواجد فى كل مكان (خارج عن دائرة المكان) والأبدية والخير والمحبة من صفات الله، والخالق الذى يوجد فى كل مكان أقرب إلى مخلوقاته مما يتصور البشر فهو أقرب إليهم من حبل الوريد.

والفكرة الصوفية التى قيل بها الغزالي وهى إمكانية الوصف بلا فصل للإنسان بالله عن طريق الشهود مبنى على هذا الأصل.

وفكرة الغزالي عن الخالق مقاربة لفكرته عن النفس، فيقول الغزالي إن نفس الإنسان تختلف من حيث الماهية عن سائر المخلوقات وعالم المحسوسات.

وقد اعتمد فى رأيه هذا على القرآن والأحاديث والروايات التى وردت عند اليهود والنصارى والمسلمين، والتى تدور حول هذا المفهوم "خلق الله الإنسان على صورته"، ويقول : إننا إذا اعتبرنا أن الله مثل الإنسان فى ظاهره وصورته سيكون فكرنا خاطئاً ولا معنى له، وعلى هذا فإنه يجب أن ندرك المشابهة فى هذا المقام على أنها مشابهة للطبيعة الروحية لأدمى، ويقول الغزالي : إن النفس الأدمية جوهر روحانى يحتوى على انعكاس لإشعاعات الجوهر الإلهى، ولا يمكن فرض أبعاد أو مكان للروح أو النفس الأدمية، فليست داخلية وليست خارجة، أو بعبارة أخرى خارجة عن المكان.

وتتعلق النفس أو الروح بالعالم الروحى لا بعالم المحسوسات أى ليس بعالم

الماديات، كما يخالف الغزالي فى أقواله ضمنيا الأفلاطونية المحدثة الخالصة وغلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ويعتقد أن طبيعة النفس أو الروح الآدمية ليست متحدة مع طبيعة الروح الإلهية، طبيعة الروح الإلهية، طبيعة الروح ليس إلهية بل شبيهة بالإلهية، وأنها متشابهة فى الواقع من ناحية الكيفيات والأفعال مع الروح الإلهية، ولهذا السبب فإن النفس أو الروح قادرة على معرفة ذاتها ومعرفة الخالق، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وبناء على قول الغزالي فإن التجلى الأول للذات الإلهية فى عالم الكائنات لم يكن فكراً بل كان إرادة<sup>(١)</sup> (كن - فعل الخلق من نفس آدمي نفس الإرادة الأولى، لأنه شبه إلهي) ويمكن أن تتضح عقيدة الغزالي فيما يتعلق بمعرفة النفس من هذا القول : أنا أريد وعلى هذا فأنا موجود، وبناء على هذا فإنه إذا كانت حرية الإرادة خاصة بالله، فهي خاصة كذلك بنفس آدمي وروحه، وبهذا الطريق يبذل الغزالي جهده لإيجاد مصالحة بين فكرة حرية إرادة آدمي وأصل القدرة المطلقة لله، والنفس الآدمية هي العلم الأصغر الذى ينتهى إذا ما قيس بالعالم لأكبر الذى لا ينتهى العالم الروحي الأعلى، وكما يحكم الله العالم فإن روح آدمي أيضاً حاكم على جسمه، والجسم آدمي يتعلق بعالم المحسوسات، وفى مقام القياس بالأكبر الذى لا ينتهى فعالم المحسوسات أصغر لا ينتهى وإنه يتطابق فى جميع أجزائه

---

(١) يرى الغزالي أن الفعل هو ما يصدر عن الإرادة حقيقة والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته. ويقول : إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، ولما كان الفعل يتضمن الإرادة والإرادة تتضمن العلم (كما يقول فى التهافت ص ٩٩) ويرى دى بور (ص ٢٢٠) أن الغزالي يسير على مذهب القائلين بأن العلم متقدم على الإرادة. ولكنه يعتقد أن وحدة الذات ليست فى العلم فوق ما هي فى الإرادة، فهي ليست فى هذا ولا فى ذلك. لأن العلم شرط فى الإرادة فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد (انظر التهافت ص ٩٦، ٩٩).

مع الاكبر الذى لا يتناهى، ولكن الأرواح هى التى لا تزال أما الأجساد فمآلها إلى الفناء.

ويقبل الغزالي الفكر المثالى والغنوصتى<sup>(١)</sup> الذى قال به عدد من الفلاسفة (من بينهم الأفلاطونية المحدثة) والصوفية فيما يتعلق بسلسلة من الجوانب للعوالم المختلفة، بمعنى أنه فوق عالم المحسوسات المادى وعالم روحانى (عالم العقول)، ويوجد إله أعلى من العالم الأخير ولكن الغزالي مع قبوله لهذه الفكرة الكلية يتصور الروابط المتقابلة لهذه العوالم على نحو آخر، وبناء على قول الغزالي فإنه توجد ثلاثة عوالم : العالم السفلى أو الأشياء المحسوسة أو كما يسمى بعالم المالك، والآخر العالم الأوسط الذى يسمى عالم الجبروت، وهو متطابق مع عالم العقول والصور لدى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والثالث العالم الأعلى أو عالم الملكوت، وهذه العوالم لا تتطابق مع التعاليم الإسلامية التى تقول بوجود سبع سنوات، وعوالم لا تتطابق مع التعاليم الإسلامية والفرق الأساسى بين هذه العوالم عبارة عن أن عالم الملك فى تغير دائم وفى حال من التكامل المستمر، ووجد عالم الملكوت نتيجة القضاء أو القدرة الأزلية، ولذا فإنه يظل إلى الأبد على حالة واحدة، وعالم الجبروت عالم وسط بين العالم السفلى والعالم العلوى، والأرواح أو النفوس الطاهرة والخالصة للأدmiين تتعلق بعالم الملكوت، ومنه خرجت وإليه تعود بعد الموت، ولكن تلك الأرواح تستطيع أثناء هذه الحياة الدنيا أن تتصل بذلك العالم العلوى أثناء

---

(١) الغنوص كلمة يونانية معناها فى الأصل المعرفة، ولكن معناها الاصطلاحي - هو النزعة

إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بواسطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى يناظر ما يسمى عند الصوفية باسم "الكشف". والذى أعطاهما هذا المعنى طائفة من المفكرين عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح، ومنهم من كانوا مسيحيين ومنهم من كانوا يهودا ومنهم من كانوا وثنيين (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية جمعها وترجمها د. عبد الرحمن بدوى - بيروت ١٩٨٠) المترجم العربى.



الرؤيا أو الحال أو الجذبة الصوفية، وأرواح الأنبياء والأولياء والعارفين على هذا النحو الأخير.

ومع أنه طبقا لقول الغزالي فإن طبيعة الروح شبه إلهية إلا أن انعكاس الروح الإلهية ليست واحدة في جميع الأرواح، وكما توجد سلسل من ثلاثة عوالم، توجد ثلاثة أنواع من الروح أو النفس الآدمية، آدميين يتفوق فيهم تأثير عالم المحسوسات في فطرتهم على جانبهم الروحاني، وهؤلاء الأشخاص غير قادرين على الاستقلال بالفاعلية الروحانية، وعليهم أن يكتفوا بالقرآن والحديث ومتابعة علماء الدين، وتعاليم الدين العامة إجبارية على هؤلاء الأشخاص، فهم غير قادرين على إدراك المعنى الباطني لكلام الله، والفلسفة بالنسبة لهم سم قاتل، ويقول الغزالي : إنه لا يجيب أن تفتح جميع الأسرار العالية للدين والأسرار الباطنية أمام الأرواح الدنيا. وهذه الفكرة قد وردت واضحة مشروحة عند الغزالي في رسالته التي سماها "المضنون به على غير أهله".

وكما يقول الغزالي فإن مطالعة الإلهيات (الكلام) ليست فرض عين على جميع المؤمنين، ولكنها إجبارية على جميع الأشخاص القادرين على مطالعة هذا النوع من الفكر، والذين يملكون الاستعداد لذلك (أو بعبارة أخرى فرض كفاية)، والأشخاص الآخرون أشخاص لهم نفوس باحثة يجتهدون في اكتساب ما هو خارج عن نطاق مقدرة العوام، والذين يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى درجة العلم واليقين، من الممكن أن تواجههم الأخطار أثناء بذلهم الجهد لتحقيق ذلك، ومن الممكن أن يتعرضوا لمرحلة الشك والتردد، ومن الممكن أن يتعرضوا للإلحاد والفسق والارتداد والكفر وبخاصة إذا وقعوا تحت تأثير الفلاسفة، ولذا يعتقد الغزالي أن أفضل دواء لمثل هؤلاء الأشخاص التمسك بأصول الشريعة الثابتة، واستخدام سلاح الإلهيات (علم الكلام) في التباحث مع الفلاسفة، والأرواح العلية الإنسانية - بناء

على قول الغزالي - هي أرواح الأنبياء وأولياء الله والعارفين.

والتقسيم الذي قسم به الغزالي الأرواح إلى أقسام ثلاثة مبني على استعدادها في مجال الفاعلية الروحانية، وهذا التقسيم يعنى وضع عامة الناس القادرين فقط على الإيمان الأعمى والذي يجب عليهم الطاعة المطلقة.

ويبدو أن هذا التقسيم الذي سلكه وقال به الغزالي إنما هو انعكاس لتسلسل المراتب في تنظيم المجتمع الذي لا تخضع فيه الطبقات الدنيا التابعة والمحكومة في مقابل الطبقة العليا الحاكمة.

ويبدو أن هذا التقسيم الذي سلكه وقال به الغزالي إنما هو انعكاس لتسلسل المراتب في تنظيم المجتمع الذي لا تخضع فيه الطبقات الدنيا التابعة والمحكومة في مقابل الطبقة العليا الحاكمة.

واجتهد الغزالي دائماً في أن تتطابق أسسه وأفكاره مع المذهب السني، ويقبل الغزالي مبدأ عدم خلق القرآن وأبدية القرآن، وكما يقول الغزالي فإن الكتب الأربعة القرآن والتوراة والإنجيل والزبور كتاب واحد وإلهي نزل على الأنبياء عن طريق الوحي، وإنها كانت موجودة منذ الأزل في جوهر الله. وكان الغزالي يعتقد أن الأجسام المدفونة في التراب للموتى لا تبعث يوم القيامة. ولكن الأرواح تبعث يوم البعث الأكبر في أجساد جديدة. وتكون مطابقة تطابقاً كاملاً مع الحالة الباطنية للناس. وكما يقول إن عذاب العالم الآخر في جهنم روحاني وجسماني كذلك. وهكذا يقول الغزالي بنفسه ويخبر بأن الخوف من عذاب جهنم قد راج رواجاً شديداً بين الناس في عصره، وأن الوعاظ والعلماء يصورون عذاب جهنم بمناظر موحشة أمام أعين السامعين وعيون النفوس الخائفة وأن مثل هذه الأقوال والمناظر والوعظ والإرشاد كان يسيل الدموع من مآقي العيون ويصيبهم بحالات عصبية وبالجنون أحياناً بل وبالموت، فكان الغزالي يفكر بأن مثل هذا الخوف الشديد لن يؤدي إلى

إنقاذ الروح ونجاتها لأنه يؤدي بها إلى اليأس المطلق، ويعتقد الغزالي أن الخوف من عذاب جهنم يجب أن يكون مقروناً بالأمل في رحمة الله، ويقول إن الخوف والأمل جناحا الحياة الروحية وأنهما مثل اللجام الذي يسحب مقدمة الجواد، ويمنعه من الانحراف عن جادة الصواب ويمضي في طريقه سريعا.

وقد نهج الغزالي مع أتباع الديانات والمذاهب الأخرى المداراة عدا مع الباطنية (الإسماعيلية) والمعتزلة الذي اتخذ معهم موقف العداء والحرب، واعتبر جميع فرق أهل السنة على المذهب الحق، واتخذ أسلوب المداراة مع الشيعة المعتزلة والمسيحيين واليهود كذلك، أسلوب المداراة مع أتباع الأديان المختلفة - بصورة عامة - من الخصائص المميزة لأكثر الصوفية، وكان الغزالي يبدي أثناء محادثاته مع الفلاسفة واختلافاته معهم احتراما للأفلاطونية المحدثة والأرسطيين، وكان يعلن صراحة أنهم ضالون ولكنهم ليسوا بلا إيمان لأنهم يقولون بوجود الخالق.

وعدم شك الغزالي في الإلهيات وعلم الكلام الإسلامي معلم في غاية الأهمية، وكان يعضد علم الكلام بسلاح الأساليب المنطقية والفلسفية، ويستخدم الاصطلاحات الفلسفية في علم الكلام، وبهذه الطريقة قدم خدمات جليلة لعلم الإلهيات الإسلامي كما قدم خدمة كبرى للصوفية المعتزلة، وصالح بينهم وبين أهل الإلهيات الإسلامية وأعلن أن الإحساس الباطني والتجربة الباطنية والشهود هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وبهذا الطريق جعل موقع الصوفية أكثر استحكاما في المجتمع الإسلامي.

وكتاب تهافت الفلاسفة الذي كان هجوماً على الفارابي وابن سينا بصورة عامة كان له تأثير كبير في معاصريه، واستقبله المتكلمون والصوفية بسرور وفرح بالغين، وقد اجتهد الغزالي في هذا الكتاب أن يزلزل أساس فلسفة الاستنتاجات العقلية غير المتكئة على التجربة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. وأن يقوضها

ويثبت أن ليس فى الإمكان إدراك ومعرفة الحقيقة اليقينية بواسطة أساليبهم فقط، ويقول "ماكدونالد" فى هذا الشأن إن الغزالى فى هذا الكتاب قد بلغ بالشك والحيرة الفكرية إلى الأوج، وأنه يهدم رابطة العلة بمنطق الجدلى الحاد قبل هيوم بسبعمائة عام، ويقول إننا لا نستطيع أن ندرك واقعية العلة والمعلول ولكننا ندرك فقط بالمعرفة الظاهرة وما يتبعها من ظاهرة أخرى.

وقد قوبل هذا الكتاب بمعارضة شديدة من قبل الفلاسفة، فكتب ابن رشد الفيلسوف المغربى العربى الشهير (الأندلسى) والذى كان يسمى فى أوربا إبان العصور الوسطى (أورنيس) ٥٢٠-٥٩٩هـ والذى كان ينتمى إلى المدرسة الفلسفية التى ضمت الكندى والفارابى وابن سينا، كتب ابن رشد ردا على هذا الكتاب وأسمى رسالته تهافت التهافت.

وكما قيل فإن علم الكلام بأسلوب الغزالى أو - حتى نكون أكثر دقة - بأسلوب الأشعرى والغزالى قد لقي قبولا سريعا فى سائر أقطار العالم الإسلامى السنى وليس فقط فى العراق وإيران، بل وفى المغرب والأندلس أيضاً. ولكن عدداً قليلاً من أتباع المذهب الحنبلى الذين كانوا ينعمون بتأثير ضعيف كانا يتهمون - مثلما فعل ابن تيمية - الأشعرى والغزالى والصوفية بالمروق عن الدين، ويعتبرونهم فى رديف الفلاسفة، وكانوا يستفيدون من اتهاماتهم لهم بأنهم يأخذون بالمذهب الظاهرى الذى ساد عصر صدر الإسلام نتيجة تأثير نفوذ الأشعرى والماتريدى والغزالى أن جميع علماء الدين قد أدانوا وأنكروا فكرة التشبيه، ومع هذا فإن فكرة التشبيه لم يقض عليها قضاء كلياً، فكان هناك بالإضافة إلى الحنابلة أتباع فرقة الكرامية فى إيران (وهى مأخوذة من اسم أبى عبد الله محمد بن كرام) والذين يعدون من المشبهة أيضاً لأنهم ينسبون إلى الله القول بالجسمية ولكن أهل هذه الفرقة ينفون اتهامهم بمثل هذا القول. وكانوا يقولون إن مقصدهم من جسم الإله هو

جوهره وليس الجسم الذى يتخيلونه والذى ينعم بأعضاء آدمية ووجه آدمى. وكان لهذه الفرقة تأثير كبير فى خراسان أثناء القرنين الرابع والخامس الهجريين، وتعرضوا للمطاردة والإيذاء إبان القرن الخامس الهجرى.

وكانت تلك الفرقة موجودة حتى بداية القرن السابع الهجرى كما يقول الفخر الرازى، وانتهت تلك الفرقة بعد الغزو المغولى.

ترجمت بعض مؤلفات الغزالى (ومن بينها تهافت الفلاسفة) من العربية إلى العبرية ومن العبية إلى اللغة اللاتينية حيث لقيت قبولا فى أوروبا الغربية المسيحية، وأثرت فى مؤلفات الفلاسفة الإسكولائيين والعارفيين الكاثوليك (فى مؤلفات رايمورند لوللى والكهرات وغيرهما) وهذه الظاهرة تبين من ناحية تشابه طرق تكامل المعتقدات الدينية فى العهد الإقطاعى فى الشرق والغرب، كما تبين - من ناحية أخرى - وحدة الجذور الفكرية لعلماء علم الكلام المسلمين والمسيحيين (واستخدام كل منهما لتعاليم أفلاطون وامتزاج الفلسفة الأفلاطونية الجديدة مع الفلسفة الأرسطية لخدمة الإلهيات والعرفان) وقد أيد علماء المسلمين ورجال الدين المسيحى كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى، وصدقوا بما جاء به، وأدان كل منهما كتاب ابن رشد الذى كتبه ردا على تهافت الفلاسفة، وأسماء تهافت التهافت (وبخاصة من قبل أساقفة باريس وكنتربورى وجامعة أكسفورد وغير ذلك)، كما أثرت أفكار الغزالى فى أقطاب مدرسة الفكر الاسكولائى (المدرسى) فى أوروبا الغربية أمثال توماس الأكوينى وآخرين تأثيراً كبيراً.

ولابد من الإشارة إلى نقطة أخرى من نقاط تأثير الغزالى وجهوده، فقد استطاع أن يوهن ويقوض الرابطة بين علم الإلهيات وعلم الفقه.

يقول د.ب. ماكدونالد مع أن الغزالى كان واحداً من كبار رجالات الفقه إلا أنه حرم علم الفقه من مقامه السابق الذى بلغه وهاجم استنتاجات هذا العلم العقلية

وجعل الناس ينظرون إلى الفقه كشئ لا رابطة بينه وبين الدين<sup>(١)</sup>. وأصبح ممكناً منذ عصر الغزالي أن يوجد شخص يتبع في المسائل الشرعية هذا الإمام أو ذاك أو هذا المذهب أو ذاك، ويبدى في نفس الوقت رأياً في الإلهيات يغير المذهب الذى ينتمى إليه.

وخير مثال لذلك عبد الله الأنصارى وعبد القادر الجيلانى، وحيث كان يعدان في المسائل الفقهية من الحنابلة، وكانا من أقطاب الصوفية في نفس الوقت، كما كان ابن عربى من الظاهرية في المسائل الفقهية، كان في نفس الوقت من غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ومن أشد المؤيدين لمبدأ تأويل القرآن أو التفسير الإيهامى له، ولم تحظ مؤلفات الغزالي حتى الآن بما تستحقه من دراسة نقدية.

ويمكن اعتبار مرحلة تكوين علم الكلام قد انتهت بعد عصر الغزالي، ومن بين المبرزين في علم الكلام والذين أيدوا وساعدوا الغزالي في هذا المجال على نحو من الأنحاء، أخوه أحمد الغزالي (متوفى سنة ٥٢٠هـ) واثنان من الماتريدية هما أبو حفص عمر الأنصارى (٤٦١-٣٥٧هـ) والتفتازانى (متوفى سنة ٧٩٤هـ)، كما كان فخر الدين محمد الرازى (٥٤٤-٦٠٦هـ) الإيرانى الأصل وصاحب الصيت الشهير من أتباع الغزالي وهو مؤلف التفسير المعروف باسم "مفاتيح الغيب" و "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" وكذلك دائرة المعارف المعروفة باسم (جامع العلوم)، وكان فخر الدين الرازى يمزج بين علم الكلام والتصوف مثلما فعل الغزالي، وهاجم الفلسفة والفلاسفة ودخل في مناقشات معهم كما فعل الغزالي أيضاً.

كما اتهم عبد الرحمن الإيجى - (متوفى سنة ٧٥٦هـ) مؤلف كتاب المواقف

فى علم الكلام - الفلسفة أيضاً بالإلحاد والمروق عن جادة الدين، وقال علماء الدين إن الحكمة والفلسفة الواقعية هى علم الكلام. (طبقاً للأساس الذى وضعه الغزالى وأتباعه)، وقالوا : إن الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الجديدة فلسفة كاذبة.

يقول د.ب. ماكدونالد : لقد فقدت الفلسفة عرشها فى عصر الأيجى والتفتازانى واستخدمت فى خدمة الإلهيات والدفاع عنها<sup>(١)</sup>. وضعفت الفلسفة المستقلة فى سائر أقطار العالم الإسلامى يوماً بعد آخر حتى تلاشت تقريباً نتيجة للحملة الشرسة التى قادها علماء الدين طوال الفترة الممتدة من القرن السادس حتى القرن السابع الهجريين.

ولم يكتف علماء الدين بالقضاء على عقائد الفلسفة وأفكارهم فى كتبهم ومواعظهم، وأيدتهم الدولة فى ذلك، بل وبدأوا فى محاربتهم وإلحاق الضرر والأذى بهم فى كل من إيران والعراق، وكانتا خاضعين للحكم السلجوقى فى القرن الخامس الهجرى، وامتدت تلك الحملة لتشمل كثيراً من العلوم الدقيقة كذلك.

ومع أن الغزالى قد أقر بأهمية تلك العلوم وقيمتها إلا أن الفقهاء والمتكلمين اتخذوا منها موقف العداء والخصومة الشديدة طوال القرنين السادس والسابع الهجريين، ففي عام ٦١١ هـ أضرمت عامة الناس النار فى إحدى مكتبات بغداد كانت ملكاً لأحد الفلاسفة المتوفين، وألقى أحد الوعاظ المسلمين مؤلفاً لابن الهيثم فى علم الهيئة بيده فى النار وظن صورة الأرض المنقوشة فى هذا الكتاب "علامة شئوم للملاحدة الملاعين".

ومن المؤكد أن هذه الردة الفكرية والعقائدية والتخلف الثقافى الشامل الذى شمل أقطار الشرق الأدنى والأوسط منذ القرن الخامس الهجرى لم يكن نتيجة

---

(١) Macdoonald Development of Moslim Teology, p.169

للصراع بين المتكلمين والفقهاء من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى، بل تضافرت عوامل عديدة مختلفة لأحداث هذه الظاهرة مثل الهجوم المدمر الذي شنه الأتراك فى القرنين الخامس والسادس الهجريين والمغول فى القرن السابع حتى التاسع الهجرى وسيطرتهم على تلك البلاد، ثم الحروب الصليبية وما نجم عنها من انتقال السيطرة على حركة التجارة فى أقطار حوض البحر المتوسط إلى يد الأوربيين، والتدهور الاقتصادى فى إيران والأقطار المجاورة لها وبخاصة إيران العصر المغولى، ثم يأتى فى نهاية تلك العوامل مطاردة وإيذاء المارقين عن الدين من قبل السلطة الحاكمة، هؤلاء المارقون الذين قادوا الثورات الشعبية ضد السلطة الحاكمة تحت ستار من العقيدة.

وإحدى الظواهر التى أظهرت الإسلام كدين مجتمع إقطاعى متكامل، هى ظهور وشيوع فكرة تعظيم وتقديس أولياء الله وتقديس مزاراتهم من قبل المسلمين جميعاً سواء من أهل السنة أو من أهل الشيعة، وقد وجدت جذور هذا التقديس فى المعتقدات القديمة عند العرب والإيرانيين قبل الإسلام، بينما لم تكن أمراً مقبولاً فى عصر صدر الإسلام<sup>(١)</sup>. حقاً إنهم كانوا يجيزون فى صدر الإسلام احترام وإكبار بعض الأفراد، ولكن تقديسهم وتعظيمهم وتقديس مراقدهم لم يكن أمراً جائزاً على الإطلاق، وينفى القرآن ذلك ويذم المسلم الذى يتوسل إلى الله بفرد أو مقام، ويعتبر القرآن الكريم هذا النوع من التضرع والشفاعة بمثابة الشرك، فقد ورد فى القرآن (الكريم) "ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء

---

(١) كانت زيارة قبر النبى (صلى الله عليه وسلم) ومقابر شهداء أحد وقبر أبى بكر وعمر رضى الله عنهم جميعاً أمراً موجوداً منذ عصر صدر الإسلام، وقام الإمام الغزالى بزيارة هذه القبور وأشار إلى وجود مثل هذه الزيارات فى كتابه إحياء علوم الدين (جـ ١ ص ٢٣٢ القاهرة ١٣٠٢هـ) كما وردت أحاديث نبوية عن زيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم.



شفعاؤنا" <sup>(١)</sup>. ووردت في القرآن آيات أخرى مثل "والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون، أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون إلهكم إله واحد" <sup>(٢)</sup> ومع هذا فإن العارف والمؤمن والتقى كانوا موضع الاحترام في صدر الإسلام وكانوا يسمونه وليا، وحين تحول الإسلام تدريجيا إلى دين مجتمع إقطاعي، مجتمع له تنظيم طبقي، انتشرت بين الناس فكرة الوساطة بين الله والناس، وشاعت تلك الفكرة وسط عامة الناس، وأخذت صورة العمل المشروع والقانوني، وكما وجدت سلسلة مراتب للأولياء، وبينما كانت كلمة ولي تعني رجل الله فقد تبدل الولي إلى شخصية مقدسة يتوسط بين الله والناس له خصائص إلهية ويأتي بالمعجزات.

وسنشير هنا إشارة مختصرة إلى فكرة تقديس أولياء الله، ومن يرد من القرآن معرفة تفاصيل أكثر وشرحا موسعا فيمكنه الرجوع إلى المؤلف جولدتسيهر في هذا الشأن <sup>(٣)</sup>. في بداية الأمر ظهرت فكرة تقديس أولياء بين عامة الناس، ولم يقبل علماء الدين هذه المعتقدات ولم يقولوا بشرعيتها وإن وقعت جماعات متعددة من أولياء الله موقف الإكبار.

وقبل هؤلاء ظهرت فكرة تقديس وتعظيم محمد (صلى الله عليه وسلم) تعظيما وتقديسا فعليا، ونسبوا له العديد من المعجزات واعتقدوا أنه عليم بكل شيء وقادر على كل شيء <sup>(٤)</sup> ثم يأتي بعد ذلك تعظيم سائر الأنبياء الآخرين، وبعض أقرباء نبي

---

(١) سورة يونس، آية ١٨.

(٢) سورة النحل، الآيات ٢٠-٢٢.

(٣) المقال الخامس بتعظيم أولياء الله في الإسلام. (Muhammedanische Studien)

(٤) لم يؤمن بهذا إلا قلة قليلة، وكان النبي محمد حريصا على نفس ذلك، وليس أدل على حرص القرآن لنفي هذه الفكرة مما ورد به من آيات تبين أن محمدا ما هو إلا بشر يوحى إليه، ثم ما حدث من نقاش بينه وبين أحد المسلمين في اختيار موقع معركة بدر الكبرى، وأحد برأى أحد المسلمين في هذا الشأن وتنازل عن رأيه. المترجم العربي.

الإسلام، وبصفة خاصة على وفاطمة والحسين وغيرهم. ثم زاد الصحابة والتابعون وأئمة المذاهب الإسلامية المختلفة مثل أبى حنفة وغيره، وكبار علماء الدين فى تقديس محمد (صلى الله عليه وسلم) أيضاً.

كما كان المسلمون يعظمون القديسين والقديسات المسيحيين، مثل تقديس جرجس النبى وأصحاب الكهف وغيرهم، وكذلك مريم العذراء وأضافوهم إلى من قدسوا من المسلمين. وقد شاعت هذه الظاهرة فى (العالم) الإسلامى، أى ظاهرة تجديد النظر فى محتوى الروايات والقصص والديانات القديمة فى ضوء معتقدات الدين الجديد، وكان الحماس الشديد للفتوحات (الإسلامية) العربية سبباً فى ظهور فكرة تقديس الشهداء، أى تقديس قتلى الجهاد ضد الكفار.

وقد شاعت فكرة تعظيم وتقديس الشهداء بين الخوارج والشيعة بدرجة كبيرة بصفة خاصة، وكان الأولياء الذين تحميمهم حرف أو مشاغل معينة يكونون فرقة أو جماعة خاصة، وكان يحمى هذه الحرفة أو تلك هذا الوالى وهذا النبى أحياناً، وأحياناً أخرى كان يحميها القديسون والأولياء والأبطال والشخصيات المحلية التى كانت فى غالب الأحيان شخصيات خرافية.

وقد صنف هامر بوركستال<sup>(١)</sup> المؤرخ المعروف فهرساً عن أولياء الله فى الإسلام الذى كانوا يحمون هذه الحرفة أو تلك، مع ذكر للأماكن التى كانوا يحظون بالتعظيم والإكبار فيها، وقد اعتمد فى فهرسه على كتابات أوليا جلبي السائح التركى فى القرن الحادى عشر الهجرى (الذى سافر إلى غرب إيران أيضاً)، وقد ساعد العارفون المسلمون أى الصوفية وجماعات إخوان الدراويش المرتبط بهم فى شيوع فكرة تقديس أولياء الله بصفة خاصة، وكان شيوخ الصوفية ومريدوهم والدراويش يكونون الغالبية من أولياء الله المسلمين، ولم يمض وقت طويل حتى عدوا أولياء

---

(١) ينطق الكاف جيما غير معطشة.

الله أصحاب كشف وكرامات ومعجزات.

وقد نسب الكتاب المسلمون لتأريخ أولياء الله عشرين نوعاً من المعجزات لهؤلاء الأولياء من بينها. التصور أى قابلية الدخول فى صور وأشكال مختلفة، وكذلك الانتقال إلى أماكن بعيدة فى غمضة عين (طى الأرض) وإحياء الموتى وتنجية المسافرين من الأخطار وشقاء المرضى و... وكما وجد ضمن جماعات أولياء الله عدد من النساء الزاهدات الفاتيات وإن كان من المؤكد (كما هو الحال عند المسيحيين) أن عدد النساء المقدسات كان قليلاً بالنسبة لعدد الرجال المقدسين (أولياء الله).

وكما قلنا فإن الفقهاء فى بداية الأمر وأثناء وعظهم وإرشادهم لم يقبلوا فكرة تقديس أولياء الله والتوسل إلى الله بالأشخاص فى دعواتهم، كما لم يؤمنوا بمعجزاتهم وكراماتهم وحالات الكشف عندهم، تلك الأمور التى راجت بين عامة الناس وآمنوا بها، واعتبر عدد من الفقهاء - وبخاصة المعتزلة العقلية - المعجزات ضرباً من السحر، ولكن فى الفترة الممتدة من القرن الرابع حتى السابع الهجريين قبل اتباع الأشاعرة والماتريدية فكرة تعظيم أولياء الله، وكان الصوفية يدافعون عن هذا الموضع دفاعاً حاراً مستميتاً، فقد اجتهد إمام الحرمين والغزالي فى كتابه إحياء علوم الدين والفخر الرازى فى تفسيره للقرآن فى تأكيد النظرية الأصولية الإسلامية القائمة على تقديس أولياء الله وما يصاحب ذلك من كشف لهم وكرامات، وقد وقعت آراء أئمة علم الكلام والصوفية فى هذا المجال موقع قبول عامة المتكلمين والفقهاء، السنة والشيعة على السواء، ولكن عدداً قليلاً من الحنابلة الذين ليس لهم تأثير قوى وابن تيمية - وهم أصحاب فكر قديم وكانوا يدققون فى كل شئ - ذهبوا لمعارضة ومحاربة فكرة تقديس أولياء الله وزيارة قبورهم ، وقد واجهت مساعى الحنابلة فى هذا الصدد إخفاقاً، ومن ذلك أنهم لم يكن لهم أى تأثير

ونفوذ فى إيران، وكهذا كما ذكرت تجلت خاصية مراحل تطور وتكامل الأديان فى العصور الإقطاعية، وهى إضفاء الشرعية على ظاهرة تقديس أولياء الله من قبل علماء الدين الرسميين.

ومن المؤكد أن علماء الدين قد بذلوا قصارى جهدهم فى إظهار فكرة تقديس أولياء الله على أنها غير متناقضة مع القرآن الكريم والتعاليم الدينية الرسمية، فنقلوا الأحاديث المؤيدة لذلك مثل الحديث القائل (من عادى لى وليا فقد أذنته بالحرب).

ويذكر علماء الدين أن أولياء غير قادرين بأنفسهم على أن يكونوا مصدر أى إعجاز، ولكن البارى تعالى يعمل بواسطتهم، وإنه لإظهار المعجزات يستطيع أن يستفيد من كل آله فاعلة، ومن الممكن أن تكون هذه الآلة الفاعلة غير إنسان، فممكّن أن تكون شيئاً بغير روح أى جماد مثل القبر والبئر وغير ذلك، والأنبياء أعلى درجة من الأولياء، بمعنى أن الأنبياء لمنزلتهم العالية ورسالاتهم يعملون بمرتبتهم ورسالاتهم التى قال الله بها، فى حين أن الأولياء لا يعلمون منزلتهم ورسالاتهم أحياناً، والمعجزات التى يجريها الله على أيدى أنبيائه أعلى من الكرامات أو المعجزات التى تجرى على أيدى الأولياء، ولهذا السبب فإن معجزات الأنبياء تسمى آية أو آيات فى الجمع فى حين أن معجزات أولياء الله يصطلح عليها بالكرامات، ولا يسمى بعض الفقهاء هذين النوعين من الإعجاز سحراً، وينسبونها فى الغالب إلى عمل الشيطان، ولا يعتقدون أن زيارة مقابر الأولياء نوع من عبادة الأوثان، ومن المؤكد أنه ليس هناك فى الإسلام مركز سلطة روحى كما هو الحال فى سلطة بابا روما، ولم يبجل أولياء الله رسمياً فى الإسلام بخلاف ما كان معمولاً وسائداً فى المسيحية.

ورغم هذا فقد ظهر عدد كبير من أولياء الله الذين نالوا احترام العامة وتعظيمهم أو على الأقل اشتهروا شهرة خاصة فى مكان ما من الأماكن.

وقد بذل أئمة الصوفية مساعى كبيرة لترويج وإضفاء الشرعية على فكرة تقديس أولياء الله فى الإسلام وقد أظهر الصوفية التعاليم التى تبين أن أولياء الله فضلاً عن وساطتهم بين الله والناس، فإن عدداً من الأولياء الذين نالوا مراتب أخرى أحياء يمشون بين الناس ولكن الناس لا تراهم ويسمون باسم رجال الغيب، وهؤلاء الأولياء يعيشون فى فقر وانزواء، ومع هذا فإنهم ينعمون بالقدرة الروحية، فنزول الدنيا وتبقى بدعواتهم وإنهم آمنون من المظالم.

وفى الإسلام كما فى المسيحية ليس تعظيم أضرحة الأولياء منفصلاً عن تقديسهم، ويتفق إجماع العلماء على زيارة أضرحة الأولياء، وتوجد قواعد مدونة وثابتة وخاصة للزيارة، ويسعى السفر إلى مواطن الأضرحة زيارة كما قلنا، كما ظهرت عقيدة أخرى فحواها أن زيارة أضرحة عدد من كبار الأئمة والشيوخ وأولياء الله (مثل زيارة قبر على بالنجف أو الإمام الحسين بكربلاء) يعادل العمرة.

وفى إيران فإن زيارة قبور شيوخ الصوفية من أحب الأماكن والمزارات بعد مرقد أئمة الشيعة، مثل مرقد بايزيد البسطامى فى بسطام والشيوخ أحمد جام فى جام وقطب الدين حيدر فى (تربه حيدرى) (وهما من مناطق خراسان) وصفى الدين الأربيللى (مؤسس الأسرة الصوفية) فى أربيل، وأخى فرج زنجاتى، وشاه نعمت الله كرامانى فى قرية ماهان بالقرب من كرمان، وكثيرين آخرين. هذه المزارات تتألف عادة من القبر والمرقد والمسجد والخانقاه، وكان الدخلى الذى يقدمه الزائرون إلى تلك الأضرحة ويتقربون بها لتوسط هؤلاء الأولياء عند الله يعود على القائمين بأمور تلك المزارات والأضرحة.

ويذكر ابن بطوطة (القرن الثامن الهجرى) نموذجاً شيقاً لذلك، ففى كازرون إحدى مدن فارس تقع زاوية الشيخ الكبيرة أبى إسحاق الكازرونى (الذى عاش فى القرن الخامس الهجرى)، وكان التجار الذين يعبرون البحر أتين من الهند والصين

يرفعون أيديهم متضرعين بهذا الشيخ الفارسي المقدس، داعين أن ينجيهم من أذى دوامات وطوفان المحيط الهندي الرهيب، وأن ينقذهم من لصوص البحار وقراصنتها الذين لا يفلتون خطراً عن الطوفان الرهيب، وكان التجار - كما جرت العادة - يندرون قبل بداية سفرهم أن يقدموا مبلغاً من المال لخانقاه هذا الشيخ المذكور، وكانوا يكتبون تعهدات كتابية بمبالغ نقدية لهذا الشأن، وبعد عودة التجار إلى موائلهم سالمين يأتي خدام الخانقاه إلى السفن ويظهرون هذه التعهدات الكتابية ويطلبون من كل تاجر المبلغ الذي وعد به.

يقول ابن بطوطة : إنه لم يحدث أبداً أن الأمتعة الواردة من الهند والصين ذات الآلاف من الدنانير لم توف بعهودها للخانقاه، كما كان بعض دراويش ومريدي شيخ الخانقاه يطلبون لأنفسهم صدقات، وكان يعطى لطالب هذه الصدقة براءة خاصة من الخانقاه بهذا المضمون وكان الخاتم الفضي محفوراً باسم الشيخ وتمهر تلك البراءة به بعد أن يحمر بمداد، وقد شوهدت براءات بمبالغ مائة أو ألف دينار فضي ومبالغ أقل من ذلك، وكان حامل البراءة يذهب ببراءته هذه إلى التاجر الذي نذر، وذات مرة نذر محمد سلطان هندوشاه (يبدو أنه محمد شاه بن تغلق الذي حكم من ٧٢٦ حتى ٧٥٢هـ) نذراً بعشرة آلاف دينار وأداها للخانقاه، ومن الممكن أن ندرك مقدار ما يمكن أن تكون عليه الخانقاه من ثروات ومقدرة فائقة.

وهناك ارتباط بين تعظيم آثار ومخلفات الأضرحة التي تتعلق بالأنبياء والأئمة والأولياء وتقديسهم، وقد راجت عملية جمع تلك الآثار والمخلفات المذكورة مثل شعر الرأس أو اللحية وقطع الثياب والسجاد والأحذية والعمامة وغير ذلك مما تركه الأئمة وشيوخ الصوفية وغيرهم، بل حتى شخص النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما راجت فكرة بيع وشراء هذه الآثار المذكورة من قديم الزمان بين المسلمين، فكان يدفع مثلاً في مدينة قم الشيعية في القرن الثامن الهجري ثلاثون

ألف درهم ثمننا لخرق من ثوب أحد العلويين الأحياء آنذاك، وقد ذكر جولدتسيهر نماذج كثيرة لذلك في مؤلفه السابق الذكر، وهناك العديد من الآثار المزيفة على الأئمة والشيوخ، وليس هذا وحسب بل والمزارات والأضرحة كذلك، فقد اكتشفت على مقربة من مدينة بلخ ولأول مرة في القرن السادس الهجري أحد المزارات بكتابة تقول : "هنا مدفن أسد الله على رضى الله عنه الخليفة الرابع وأول أئمة الشيعة"، وقد ضرب المغول هذا المزار بعد ذلك ثم ما لبث أن نسيه الناس، لكن هذا المرقد اكتشف بعد ذلك في ٨٨٥ هـ - ٨٠ - ١٤٨١م، وذهب السلطان حسين بسايقرا التيمورى ومعه الأمراء لزيارة هذا المرقد، واعتبروا المرقد أصيلاً فبنوا فوقه قبة وحوله مسجداً، وخلال أربعة قرون صار هذا المحل المذكور نتيجة لكثرة تدفق الزائرين متخماً بالثروة، ونشأت مدينة كبيرة فى مكانه هذا سميت باسم "مزار شريف"، ورغم أن المؤمنين يذكرون أن علياً رضى الله عنه لم يسافر قط إلى ناحية بلخ، وأن مرقده الحقيقى موجود فى النجف قبل ذلك بقرون، وأصبح واحداً من أشهر المزارات، إلا أنهم لم يستأعوا لذلك على الإطلاق، وبهذا فإن لعلى رضى الله عنه مزارين.

وقد راج بين المسلمين سنة كانوا أو شيعة العديد من المؤلفات التى تناولت حياة الأنبياء والأئمة والأولياء قصص تذكر معجزاتهم، كما تضمنت دليلاً ومرشداً لمزاراتهم فى المدن المختلفة، وقد استمر على حاله أحياناً العديد من الروايات والأساطير الدينية القديمة دون أن يكون لها علاقة بالإسلام، ومن هذا النوع قبور أولياء بلا اسم ولا رسم فى إيران وآسيا الوسطى، اتضح بعد الدراسة والبحث أنها معابد قديمة لآلهة الرزادشتيين أو أبطال فى فترة ما قبل الإسلام، وتعظيم الأشجار وعيون الماء المقدسة كذلك من أديان كثيرة قديمة قائمة على الزراعة وتقديس النبات.

وفى القرون الهجرية الأولى عارض المسلمون هذا النوع من العبادة معارضة شديدة وكافحوها، فقد كانت فى فناء أحد مساجد قزوين شجرة مقدسة نابتة فقطعها المسلمون فى عهد المتوكل العباسى، ولكن الناس ظلوا يعظمون موضعها كما كان من قبل، ويقولون مبررين عملهم هذا إن أحد أولياء الله مدفون فى هذا المكان.

وبعد القرنين الرابع والخامس الهجريين تلاحمت فكرة تقديس وتعظيم الأشجار والعيون المائية المقدسة بفكرة تعظيم الأولياء فى الإسلام، وأصبح من الممكن أن تشاهد فى إيران أشجارا قد علق بها خرق وأكياس نذور، وعدت محترمة مقدسة مثل أولياء الله والعيون المقدسة، ويتوجه الناس بالدعاء والضراعة يستجدون العون من هذه الأشجار والعيون، ولم يشك أى أحد من الناس فى تلك الأماكن المقدسة حتى فى عصر منشأ الإسلام (فى حين أن هذه الأمور والمواضع من الأشياء التى كانت سائدة قبل الإسلام).

والحقيقة الأخرى البارزة فى هذا العصر فى وعظ الناس وإرشادهم للتخلق بخلق الصبر والتحلّى بالهدوء والسكينة فى البأساء والضراء والرضا بما قسم الله للإنسان، وهذا يوضح مراحل تطور الدين الإسلامى كدين مجتمع اقطاعى، كما يبين كذلك تزايد نفوذ طبقة علماء الدين والفقهاء وانتشار روح العرفان وزيادة أراضى الأوقاف وثروة المؤسسات الدينية والأملاك الخيرية الإسلامية.



## الفصل التاسع

### الفرق الشيعية المعتدلة

لم يحظ تاريخ الشيعة بالمزيد من عناية الباحثين قدر ما حظيت به دراسة تاريخ مذاهب السنة، فقد ذكر أ.ج. براون عام (١٩٢٤) قوله: "إننا لم نصادف في أى لغة من اللغات الأوروبية حتى الآن كتاباً يوثق به يتناول المذهب الشيعي ويشرحه شرحاً كافياً"<sup>(١)</sup> ولا يزال ذلك سائداً حتى اليوم.

وكما قلنا من قبل<sup>(٢)</sup>، إن التشيع في العقود الأولى من تاريخ الإسلام كان اتجاهاً سياسياً، فظهر ما عرف بشيعة علي (بمعنى حزب أو فرقة علي) كما ظهرت شيعة بني العباسي (أى فرقة وحزب العباسيين) وأبدت نشاطاً فعالاً.

ويعرف الشهرستاني (٤٦٤-٥٤٨هـ) في كتابه الملل والنحل التشيع بقوله إن الشيعة جماعة انضموا إلى علي صهر النبي واعترفوا له بالحق المطلق في الإمامة والخلافة، ويعتقد أهل التشيع في أن حق الإمامة منحصر في أخلاف علي وفاطمة ولا يتعداهم، كما يعتقدون في أن حق الإمامة لا يرتبط بقدرة هذا الشخص أو ذلك، بل يتعلق أساساً بالوراثة، وأن ماهية الدين والإيمان وجوهرهما قائم على ذلك.

وطبقاً لرأى الشيعة فإنه لا يجب انتخاب الإمام من قبل جماعة المسلمين (وكان أهل السنة يظنون مثل ذلك) وإن إمامته تتبع من أحقيته في الإرث، وإن هذا الحق غير قابل للانتقال إلى شخص أو جماعة أخرى، كما يعتقدون في أن الأئمة

---

F.G. Broune A. Library History of Persia p. 418.

(١)

(٢) يرجع إلى الفصل الأول من هذا الكتاب.

معصومون فى جميع أمورهم وأفعالهم ومبادئهم وإيمانهم وأنهم لا يمكن أن يقتربوا  
الذنوب.

ويجيز الشيعة إظهار التقية (أو الاختفاء العقلى) (فى حالة وجود خطر  
يتهددهم بالمطاردة أو الإيذاء)، وإن كان بعض الشيعة لا يوافق على هذا الأمر<sup>(١)</sup>.

ويشكل موضوع انتقال حق الإمامة من هذا الإمام إلى غيره من الأئمة  
العلويين أساس الاختلاف والتحزب والفرقة بين الشيعة.

والفرق الشيعية الرئيسية هى: الكيسانية، والزيدية، والإمامية - وغلاة الشيعة  
والإسماعيلية.

وسوف نسوق الحديث فى هذا الفصل عن أفكار الشيعة ونظرياتهم الأصلية  
بصورة شاملة، وستتضح هذه الأفكار والآراء الكلية تدريجياً بحيث تبدو أكثر شرحاً  
وأعمق تفصيلاً. ويجب القول إن تلك الآراء والنظريات قد دوت ضمناً أثناء  
الحديث عن فرق الشيعة المختلفة بصورة متفاوتة وإذا كان ثمة تصور لدى البعض  
حول القول بأن الشيعة فرقة من الفرق الإسلامية من أنه قول خاطئ فإن أ. أى  
بلياييف يقول: "إن هذا الرأى يمكن قبوله إذا أخذنا وجهة نظر أهل السنة فى إصدار  
حكم هكذا، ولكن إذا ألقينا نظرة شاملة على التطور التاريخى لمعتقدات أهل الشيعة  
ونتظيمااتهم وبصفة خاصة نقلهم ومكانتهم فى العالم الإسلامى فسوف نرى أنه يجب  
اعتبار التشيع واحداً من اتجاهين أصليين فى فهم الدين الإسلامى".

وحتى نهاية القرن التاسع الهجرى كان هذان التياران أو الاتجاهان أى السنة  
والشيعة موجودين بالصورة الآتية: السنة تشمل أكثر العالم الإسلامى والتشيع يحتل  
درجة الأقلية فى العالم الإسلامى، إلا أن تلك القلة كانت ذات تأثير فعال وقوى فى

---

(١) كالزيدية مثلاً.

مجال الثورات الشعبية والتعاليم والمعتقدات الاجتماعية، تلك الثورات والانتفاضات التي كانت توجه إلى أهل السنة، أى إلى السلطة الرسمية فى الدولة الإسلامية. وكان التشيع يفرز دائماً جماعات وانقسامات جديدة وأكثر وحدة من داخله، وكان هذا دليلاً على وجود التشيع وصلابته فى جميع أنحاء العالم الإسلامى طوال عهد الإقطاع. وقد تشعبت مذاهب التشيع الأصلية الخمسة التى ذكرها الشهرستانى بمرور الزمن إلى اتجاهات عديدة وتقسيمات فرعية، ويمكن اعتبار الفروع الثلاثة الأولى التى تحدث عنها الشهرستانى وهى: الكيسانية والزيدية والإمامية من فرق الشيعة المعتدلة لأنها إذا نحينا جانباً موضوع توارث الأئمة العلويين الإمامة (ورأى الشيعة الخاص فى الإمامة) فسرى أن الشيعة المعتدلة لا تبتعد كثيراً عن المذاهب السنية، وعلى النقيض من ذلك نجد الإسماعيلية وغلاة الشيعة فى تعليماتهم التى دونوها قد ابتعدوا عن الدين الإسلامى ابتعاداً جعل من الممكن اعتبارهما أدياناً مستقلة، أدياناً قد نثرت بنقاب التشيع ظاهراً فقط.

وستحدث فى هذا الفصل عن المذاهب الثلاثة الأصلية للشيعة المعتدلة، وسنخصص للإسماعيلية وغلاة الشيعة فصلاً مستقلاً، وقد كان البون شاسعاً والتفاوت بارزاً منذ القرون الإسلامية الأولى بين المعتدلين من الشيعة والغلاة منهم. لم يكن الشيعة فى بداية الأمر يعتبرون مفهوم الإمامة والخلافة أمراً مقدساً لا يتغير، فقد كانوا وحسب يؤيدون حق على فى الخلافة ويقولون إنه صهر النبى صلى الله عليه وسلم وأقرب الناس إليه، وبناء على هذا فهو أكثرهم استحقاقاً لخلافته، ثم دللوا على هذا بعد بحديث مشهور... أيدوا دعواهم به<sup>(١)</sup>.

وبناء على ما يروى فإن النبى (صلى الله عليه وسلم) فى آخر زيارة له بمكة (وفى رواية أخرى بعد عقد صلح الحديبية فى السنة السادسة من الهجرة) قال وهو

---

(١) من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وآل من وآله وعاد من عاداه وانصر من نصره.

على غدير خم. وأخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار وانتشر التشيع كاتجاه ديني بعد زمن طويل من استشهاد الحسين بن علي الإمام الثالث للشيعة (٦١هـ) واستقرار الحكم لبني عباس (١٢٢هـ).

وقد ظهر خلال تلك الفترة اختلافات داخل معسكر الشيعة (بين بعض منها)، وكان السبب الرئيسي لها منصباً حول من يجب أن يكون من العلويين إماماً، ثم زادت تلك الخلافات عما سبق لتتناول مفهوم أحقية الإمام كذلك، وقد ظهرت في تلك الأثناء بين الشيعة فكرة تقديس نزية الشهداء، وكانوا يعتبرون هذا العلم الطريق المباشر إلى الجنة، ثم حدث انقسام فعلي وخطير بين الشيعة بعد موت الأئمة الثلاثة الأولين، أي الخليفة علي وابنه الحسن - الذي يعظمه الشيعة ويعتبرونه شهيداً كذلك (ويقولون إن معاوية دس السم له) وأخوه الشجاع الحسين بن علي، فقد انفصم الكيسانية عن الشيعة.

والكيسانية جماعة من الشيعة اعترفوا بمحمد بن الحنفية الأخ غير الشقيق للحسين بن علي إماماً رابعاً للشيعة وخليفة له، وكانت فئة من شيعة محمد بن الحنفية ترى أن الله قد حباه باستعداد فطري مميز، ونسبت إليه بعد ذلك إطلاعه على علوم الغيب ومعرفة الأمور الباطنية للأفلاك السماوية، وقد قام مؤيدوه بثورة في الكوفة تحت قيادة المختار بن عبيد الثقفي عام ٦٦ حتى عام ٦٨ هـ.

واسم الكيسانية مأخوذ من اسم كيسان بن عمرو رئيس الموالى في جيش المختار، وكان من الشيعة المتعصبين. وقام بدور بارز في تلك الثورة المشار إليها آنفاً، أو من الجائز أنها مشتقة من اسم كيسان آخر كان مولى للأمام وقتل في معركة صفين (٣٧هـ)، وحتى يوضح الكيسانية أحقية ابن الحنفية في الإمامة قالوا إن علياً لم يستحق الإمامة بسبب قرابته للنبي صلى الله عليه وسلم (فهو صهره) بل لمنزلته الروحية، وكانوا يعتقدون أن علياً يجب أن ينقل خلافته الروحية بالترتيب

بين أبنائه الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية.

وكان موت ابن الحنفية (في حدود ٨٠هـ) سبباً في حدوث انقسامات بين الكيسانية، فقد اعتقد لبعضهم أنه نظراً لأن الدنيا أوشكت على الانتهاء فإنه يجب أن يحدد عدد الأئمة بأربعة (على وأبنائه الثلاثة)، بينما اعترف فريق آخر منهم بعلي بن الحنفية إماماً خامساً، بينما اعتبرت فرقة أخرى منهم أن الإمامة الخامسة منوطة - بالابن الثاني لابن الحنفية المسمى بأبي هاشم، وكانوا يدللون على ذلك وعلى خلافته لوالده بأنه ورث العلوم الغيبية عن والده، وقد ظهرت فرقة جديدة من الكيسانية بعد موت أبي هاشم.

وقد تقاربت فرقة من تلك الجماعة مع فريق من مؤيدي بنى العباس الذين ادعوا أحقيتهم في الخلافة، وراجت حكاية أن أبا هاشم قد فوض أثناء احتضاره حق الخلافة لرأس الأسرة العباسية (الإمام) محمد بن علي وأخلافه، وأن هذا الفرع من الكيسانية (الراوندية) قد شارك مشاركة فعالة في ثورة أبي مسلم (١٣٠-١٣٣هـ) وأن العباسيين قد استفادوا من تلك الثورة في الوصول إلى أهدافهم، ونالوا الخلافة، وأنهم بعد وصولهم إلى مرامهم واستقرار الأمور لهم أبادوا أبا مسلم والراوندية الذين مكنوهم من تحقيق مقاصدهم.

وكانت فرقة أخرى من الكيسانية تقول إن محمداً بن الحنفية لم يمّت وإنما اختبأ في غار وسيظهر مرة أخرى من هذا الغاز مهدياً يبسط العدل على وجه البسيطة، ومن هنا بدأت عقيدة وجود الإمام الغائب والوجود الغيبي والرجعة تظهر بين الكيسانية، وقد قبلت هذه العقيدة كل فرق الشيعة المعتدلة وبخاصة الإمامية والإسماعيلية والغلاة.

ويتحدث ابن حزم في القرن الخامس الهجري عن الكيسانية كفرقة لا وجود لها، ولم تقل الأكثرية المطلقة من الشيعة بإمامة ابن الحنفية لأنه وإن كان ابناً للإمام

على كرم الله وجهه إلا أنه لم يكن من نسل فاطمة، وعلى هذا فليس بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم نسب، ولهذا لا يعدون نرية ابن الحنفية من السادات.

وقد بقى من العلويين قسمان، الأول أخلاف الحسن (السادات أو الأشراف الحسينية) والثاني أخلاف الحسين (أو السادات الحسينية)، وكان هذان القسمان يعيشان في عصر الأمويين أناساً عاديين وإن كانوا على ثراء ونفوذ أحياناً، وكان الأمويون باستثناء عمر بن عبد العزيز على عدااء مع العلويين يناصبونهم الخصومة، ويحولون بينهم وبين المناصب الهامة في الدولة، ويقتلون منهم من يظنون أنه مصدر خطر على الدولة. وقد ذكر المسعودي ثبناً بأسماء من تعرضوا للهلاك من العلويين على أيدي الأمويين<sup>(١)</sup>، وقد بذل العباسيون - بعد أن دانت لهم الأمور واستقرت الأحوال - جهودهم لاستمالة العلويين وتقريبهم إليهم، إلا أنهم قضاوا على العلويين الذي كانوا يسيئون الظن بهم إما بالقتل أو بدس السم إليهم.

وقد قام بعض العلويين بفرعيهما بثورات سواء في عهد الأمويين أو العباسيين، وكانوا يتبوأون مقام السلطة بعض الوقت في بعض الأماكن ويقيمون حكومات علوية، ومنهم الأدارسة (الحسينية) في المغرب (مراكش) من ١٧٢-٣٧٥هـ والزيدية (الحسينية) في اليمن.

وقد اعترفت أكثرية الشيعة بعلى الملقب بالأصغر<sup>(٢)</sup> ابن الإمام الحسين والذي لقب أيضاً بزين العابدين، اعترفوا به إماماً، وقد أسره - بعد موقعة كربلاء - جيش الأمويين ثم عفا عنه - لصغر سنه - الأمير الأموي يزيد، وذهب إلى المدينة وعاش عيشة هادئة حتى وفاته عام ٩٥ أو ٩٦هـ. وتتسب إليه الروايات الشيعية سمات كثيرة من الزهد والكرامات ودفن في المدينة، وقد ورد في روايات الشيعة

(١) مروج الذهب مجلد ٧ ص ٤٥٤.

(٢) لقب بهذا حتى يميز عن ابن آخر للإمام الحسين كان يسمى بعلى وأطلق عليه لقب الأكبر.

أنه قد دس السم له بأمر من الخليفة الأموي (وعلى هذا فقد عد شهيداً من شهداء الدين).

ويعترف أكثرية الشيعة بمحمد الباقر بن الإمام على زين العابدين إماماً خامساً، وبناء على ما ذكره اليعقوبي المؤرخ الشيعي وكذلك سبط الجوزي المؤرخ السني فلقبه هذا مشتق من الأصل العربي (بقر) أي شق، ولذا ينسب إليه أنه قد شق العلم أعماقه ووصل إلى مرحلة الكشف، وتنسب إليه الروايات الشيعية اطلأعه العميق وتبحره في علوم الفقه والدين وأصول الشريعة، كما نسب إليه أيضاً للعديد من المعجزات والكرامات، وقد عاش عيشة هائلة في المدينة، وأخذ يتوافد عليه ممثلوا الشيعة من كل حذب وصوب وخاصة من أقصى مناطق خراسان تيمناً بزيارته، وقد توفي الإمام محمد الباقر عام ١١٤هـ، وقد ظهر في حياته شعب وبطون جديدة بين الشيعة.

والتف فريق من الشيعة حول زيد بن علي شقيق محمد الباقر نظراً لجديته ونشاطه، وهذا ما كان يفتقده محمد الباقر الذي غضبوا عليه لذلك، وقد ثار زيد بن علي على الأمويين، فاتجه من المدينة إلى الكوفة تلبية لدعوة الشيعة لقيادة الثورة التي قاموا بها على هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي، وقد استمرت هذه الثورة عشرة أشهر إلى أن أخمدت في النهاية (١٢٢-١٢٣هـ) وقتل زيد بن علي في المعركة برمح أحد أعدائه وصلب جسده في الكوفة وقطع رأسه وعلق في دمشق ثم في المدينة على عمود لينظر إليه الناس.

وقد شكل الزيدية فرقة مستقلة عن الشيعة. أما الشيعة الإمامية فهم الذين قبلوا إمامة محمد الباقر والإمام جعفر الصادق ونريتهما، وكانوا على خلاف عقائدي مع الزيدية.

وسنتحدث هنا عن تاريخ الزيدية وتعاليمهم في إيران حتى لا نكرر الحديث

عن هذه الفرقة مرة أخرى بعد ذلك فقد كان نفوذ الزيدية واضحاً بصورة جلية في إيران في المراحل المتقدمة من القرون الوسطى، والشيعية الذين يتحدث عنهم المؤلفون السنة ويضيفون عليهم الاحترام ويسمونهم بالشيعية المعتدلة هم الزيدية، والحق أن الكيسانية والإمامية يستحقون هذا اللقب أيضاً، فالزيدية يعترفون بزيد ابن علي إماماً خامساً، ولكن من المحتمل أن تكون هذه العقيدة قد ظهرت فيهم بعد ما أبداه من حماس زائد واستشهاد، فلم يعثر في أي نص على أن زيدا بن علي كان يطلق على نفسه لقب الإمام إبان حياته، ويبدو أنه كان على علاقة طيبة ورابطة حسنة بأخيه الإمام محمد الباقر.

وكانت الزيدية مثل سائر فرق الشيعة على اعتقاد باستحقاق علي بن أبي طالب الإمامة أكثر من غيره من الصحابة، لا لقربته من الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما لما كان ينعم به من صفات عالية وأخلاق روحية سامية، تلك الصفات التي تميز بها وأقربها له المؤيدون أو شيعته والمعارضون له.

ولكن الزيدية لم يقولوا باختصاص الأئمة بالمرتبة القدسية أو التجلي الإلهي (الظهور) أو بإدراكهم للعلوم الغيبية، بل إن قولهم في مفهوم الإمامة يقترب جداً من مفهوم أهل السنة لها (الإمام المدافع عن الدين والجماعة الإسلامية ولكنه ليس قائداً روحياً مقدساً وليس معصوماً) إلا أن الزيدية كسائر الشيعة يعتقدون بأن الإمام لا بد أن يكون من آل النبي صلى الله عليه وسلم (آل البيت). واختلفت الزيدية عن سائر فرق الشيعة بقولهم إنه ليس من الضروري أن يخلف الابن أباه، وطبقاً لهذا فإنه يمكن اختيار واحد من الأسرة العلوية للإمامة حسبما ينعم به من صفات شخصية ترجحه عن غيره، وقولهم هذا لا يجعل الأمر قاصراً على الحسينيين والحسينيين على نقيض ما يقول به الإمامية والإسماعيلية وغلاة الشيعة من أن الصفات الشخصية للإمام لا تمثل أهمية تذكر في استحقاق الإمامة.



وبناء على العقيدة الزيدية فإنه يجب اختيار أى علوى يتمتع بقوة الإرادة، وأن يكون ذا فاعلية ونشاط، ويستطيع أن يكسب احترام الناس له وينال حقه منهم، أو بعبارة أخرى عليه أن يسعى ويجد لنيل مقام الخلافة.

ويجيز الزيدية أن يوجد أكثر من إمام فى آن واحد فى البلاد الإسلامية المختلفة، شريطة أن يكون بين تلك البلاد موانع وعوائق، أو أن الزيدية يوافقون على تكوين دول إسلامية مستقلة، وأن يستقر الأئمة العلويون على رأس تلك الدول. وكانت الزيدية أكثر فرق الشيعة مداراة لأهل السنة، فلم يلعنوا الخلفتين الأولين<sup>(١)</sup> رغم اعتقادهم بأن أبا بكر وعمر (رضى الله عنهما) قد تم انتخابهما خلافاً للشرع والقانون إلا أنهم أقروا بأهليتهما للتقدير والاحترام وأديا خدمات (جليلة) للإسلام.

واتسمت الزيدية بسمات تقربهم من أهل السنة، من ذلك مثلاً: أنهم ينفون فكرة تقديس الأولياء، وينكرون التصوف، ثم تراجع أهل السنة والشيعة الإمامية عن هذين الموضوعين، بينما ظلت الزيدية متمسكة بمبدئها فى هذا الشأن، كما كان للزيدية رأى حظى بقبول كثير من أهل السنة بعد ذلك، ويدور هذا الرأى حول من يرتكبون الكبائر ويموتون قبل التوبة، ترى الزيدية أنهم يخلدون فى نار جهنم ولا يموتون مسلمين مؤمنين، وبعبارة أخرى ينفون وجود الأعراف.

والزيدية الفرقة الوحيدة من فرق الشيعة التى لم تقبل أصل التقية، أى إخفاء العقيدة، وكان عدم قبولهم لأصل التقية ناجماً عن التزامات أخلاقية ألزمت الزيدية أتباعها باتباعها، فكانوا يقبلون منهم أن يكونوا جادين نشطين يبذلون كل الجهد لتحقيق الانتصار لإجماعتهم، كما لم تقبل الزيدية مبدأ زواج المتعة أو الصيغة التى

---

(١) ولكنهم حكموا على عثمان (رضى الله عنه) باللعن.

يتم فيها الزواج لمدة محددة وهو ما تجيزه الشيعة الإمامية.

أما فيما يتعلق بالمسائل الشرعية والأصول الدينية فقد قبلت الزيدية مبدأ المعتزلة في الإلهيات وأخذوا عنهم كذلك أصل نفى التشبيه ونفى التقدير، وأصل حرية الإرادة، ومع أن الزيدية لم يختلفوا اختلافات عميقة وجذرية مع أهل السنة، وسلكوا منهم مسلك المداراة إلى حد ما إلا أن الزيدية بذلوا قصارى جهدهم لتحقيق ما يطمعون فيه، وهو إيجاد حكومة روحية يرأسها الإمام العلوى بالانتخاب.

ومما هو جدير بالذكر أيضاً أن الزيدية رغم أنهم كانوا أكثر فرق الشيعة المعتزلة اعتدالاً في الأصول الدينية، إلا أنهم كانوا أكثر فرق الشيعة فعالية ونشاطاً لنشر الأفكار الشيعية خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، وعلى النقيض من ذلك كانت الشيعة الإمامية، فقد ابتعدت عن أهل السنة والجماعة، وكانت تتفر منهم، وكانوا يلغون الخلفاء الثلاثة الأولين، ويعتبرونهم غاصبين للسلطة مغتصبين للخلافة، ومع هذا فقد كفوا عن مناوأتهم والعمل ضدهم طوال القرنين الثاني والثالث الهجريين.

كما لم يتخذ الخلفاء السنيون أية أنواع من المضايقات والإيذاء تجاه أئمة الشيعة مثل علي زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق، لأنهم لم يشتركوا مطلقاً في الانتفاضات والثورات والحركات السياسية التي نشبت ضد أهل السنة في عصرهم، أما النشاط السياسي للشيعة الإمامية فقد بدأ بعد ذلك بوقت متأخر كثيراً.

والواقع أن معرفة العلة في خمول الشيعة الإمامية سياسياً والتحرك الفعال للزيدية طوال القرنين الثاني والثالث الهجريين أمر صعب، ولكن يظن أن السبب يكمن في التركيب الاجتماعي لهاتين الفرقتين في ذلك العصر.

أما أن الزيدية كانوا يرأسون كثيراً من الانتفاضات الشعبية فيظن أن السبب

فى ذلك يكمن فى أن الناس كانوا يعتبرون عقائدهم آنذاك نوعان من البدعة المحافظة من ناحية العقيدة، الفعالة النشطة من الناحية السياسية، وقد شاهدنا (مثل هذا النوع من العقائد المحافظة) (التي تحرص على عدم الخوض فى العقائد والأحكام التي سادت عصر الإسلام والخوف من أية بدعة أو إيداء رأى جديد فى المسائل الدينية) والنشاط السياسى والراييكالى والرعاية الاجتماعية عند الخوارج أيضاً.

من الجائز أن يكون التشابه فى التركيب الاجتماعى لهاتين الفرقتين (الخوارج والزيدية) سبباً فى إيمانهم المشترك بالأصل القائل بأن مرتكب الكبيرة ليس مسلماً وأنه يخلد فى نار جهنم، وخلصت هاتان الفرقتان من هذه المقدمة إلى القول بأن واجبها الدينى هو الجهاد ضد الحكام الذين حادوا عن جادة الطريق الإسلامى الصحيح الذى ساد عصر الإسلام فيما يتعلق بالحكومة الروحية وخانوه، وهؤلاء هم الخلفاء الأمويون ثم الخلفاء العباسيون من بعدهم الذين اعتبرتهم الزيدية خلفاء غير شرعيين ورفعوا راية التمرد والعصيان عليهم مرات عديدة من بينها الإنتفاضة الزيدية الفاشلة التى قام بها العلويون الحسنيون (أبناء الإمام الحسن بن على رضى الله عنهم) ومحمد بن النفس الزكية ١٤٥هـ والحسين بن على فى الحجاز، وقد هزم المشاركون فى تلك الإنتفاضة وقتلوا جميعاً على يد جيش العباسيين فى وادى فح القريب من مكة فى الثامن من ذى الحجة عام ١٦٩هـ، واعتبر الشيعة جميعاً هذا اليوم شبيهاً بيوم كربلاء أى يوم عزاء وحداد.

ونجح الزيدية فى بلاد اليمن فتولى الحكم والإمامة فيها أسر علوية عدة مرات، وبلاد اليمن حتى عصرنا الحالى هى الدولة التى يسيطر عليها مذهب

## الزيدية<sup>(١)</sup>.

وثار الزيدية فى العراق عام ١٩٩هـ ضد الخليفة العباسى المأمون، وكان أبو السرايا مرشدها وقائدها، واختار محمد بن طباطبا العلوى - من الفرع الحسنى، والذي كان قد ادعى مقام الخلافة - إماماً لها، وقد قمعت تلك الحركة وأعدم أبو السرايا، وكانت أهم الانتفاضات التاريخية للزيدية والتي شارك فيها القرويون الانتفاضة التي اندلعت فى النصف الثانى من القرن الثالث والرابع الأول من القرن الرابع الهجرى على شواطئ بحر الخزر فى إيران، وقد شبت ثورات قروية شديدة وعلى نطاق واسع فى مناطق مختلفة من إيران خلال الفترة الممتدة من النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى.

وكانت إحدى هذه الانتفاضات، الانتفاضة التي قام بها المحمرة بقيادة (بابك) فى أنريجان والمنطقة الغربية من إيران (٢٠١هـ حتى ٢٢٣هـ) فزلزلت أركان دولة الخلافة من أساسها..

وقد وقع الكثير من تلك الانتفاضات القروية المشار إليها المتأثرة بأفكار ومعتقدات غير إسلامية - معتقدات فرقة الخرمية التي تشعبت عن الزرادشتية - حتى الأربعينيات من القرن التاسع الميلادى.

وكانت الخرمية مثل أسلافهم فى العقيدة أى المزدكية (فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين) قد بذلوا قصارى جهدهم لتحقيق المساواة الاجتماعية وإلغاء الملكية الخاصة للأراضى وانتقالها إلى الجماعات الحرة من الفلاحين.

ومنذ منتصف القرن الثالث الهجرى انتقلت القيادة الروحية للثورات

---

(١) لم يعد الإمام الزيدى حاكماً لبلاد اليمن منذ ثورة المشير عبد الله السلال سنة ١٩٦٢ التى أطاحت بحكم الإمام الزيدى وأن ظل المذهب الزيدى المذهب الرسمى للدولة.

والانتفاضات الشعبية في إيران إلى الشيعة، فقد تولى ذلك في بداية الأمر الزيدية ثم القرامطة من بعدهم لتنتقل بعد ذلك إلى الإسماعيلية ثم الشيعة الإمامية والغلاة من الشيعة.

وقد أشار كل من أكادميسين وبارتولد إلى ذلك أيضاً بقولهما "إن المذهب الشيعي كان منتشرًا بصورة كبيرة بين سكان القرى في إيران إبان القرون الوسطى وقبل مدة طويلة من ظهور الدولة الصفوية، وأنه كان حاملاً للواء العقيدة للثورات الشعبية، وكان وجود هذه الظاهرة مرتبطاً غالباً بالتفوق الذي أحرزته مذاهب أهل السنة والجماعة في دولة الخلافة والدول التي ظهرت على أنقاضها بعد ذلك، والنظرة إلى التشيع على أنه مروق عن الدين ومطاردته وإيذاء المؤمنين به أحياناً كثيرة".

أما المناطق المجاورة لبحر الخزر في إيران - أي جيلان ومنطقة الديلم الجبلية الواقعة في جنوبه وطبرستان (أي مازندران الحالية) وجرجان التي انفصلت عن أرض إيران الأصلية نتيجة وجود جبال البرز العالية والغابات الكثيفة الوعرة - فكانت العلاقة الاقتصادية بينها وبين سائر مناطق إيران ضعيفة واهنة، كما أن كلا من مناطق جيلان والديلم لم تكن قد خضعت بعد للحكم العربي، وظل سكان تلك المناطق حتى القرن الثالث الهجري على الأقل على وثبيتهم، وكان تنظيم العصور الإقطاعية السابقة لا يزال مسيطراً بصورة مستترة على جيلان وبلاد الديلم مع مسحة من عادات ورسوم العهد القبلي، كما كانت التجمعات القروية والحكم الذاتي وطيد الأركان في تلك المناطق.

وقد عاش سكان المناطق الجبلية الديلمية عيشة قاسية وفقيرة في بلادهم، فتركوا وطنهم أفواجاً واحداً بعد الآخر، وأضحوا جنوداً مرتزقة للخلفاء العباسيين والأمراء المحليين الإيرانيين، وكان الخيالة في بلاط الأمراء من الغلمان الشبان

الترك المملوكين بالذهب والحرس من المشاة من المرتزقة الشبان الديالمة والجيلانيين.

وقد ظهر من بين صفوف المرتزقة الديالمة قادة عظام (مثل مرداويج بن زيار) ومؤسسون لأسر وعائلات إقطاعية<sup>(١)</sup> ولجأ العلويون الشيعة إلى جبال الديلم وغاباتها الكثيفة، وتحصنوا بها فراراً من مطاردة العباسيين لهم، فانتشر الإسلام بين أهالي تلك المناطق وفقاً للعقيدة الشيعية.

وخضعت طبرستان للدولة الطاهرية، وتجاوز حاكمها محمد بن أوس المعين من قبل الأمير الطاهري كل حد في إيذاء الفلاحين والضغط عليهم، وأسرف في تحصيل الجزية والخراج منهم حتى بلغ ثلاثة أضعاف المقبول والمفروض عليهم، (ولم يقف الأمر عند هذا الحد) فقد ضمت الحكومة الطاهرية لأملاتها الأراضي الموات والغابات والمراعي التي كان الكثير منها ملكاً لجماعات القرويين<sup>(٢)</sup>.

وكان هذا سبباً في اندلاع ثورة الفلاحين في طبرستان والديلم، ودعا الثوار الحسن بن زيد الحسنى العلوى سنة ٢٥٠هـ - ليرأس حركتهم، وكان مختفياً قبل ذلك ببلاد الديلم، فكان من نتيجة ذلك ظهور دولة من العلويين الشيعة (الزيدية) بسطت سلطانها على جيلان والديلم وطبرستان، (أما) الحسن بن زيد - وقد حكم منذ سنة ٢٥٠ حتى ٢٧١هـ - فكان رجلاً عالماً متبحراً في علوم الفقه حانقاً لفنون الشعر قويا، وكان وأخوه وهو خليفته محمد بن زيد مضطرين دائماً للدفاع عن أنفسهما ضد هجوم جيوش الطاهريين والصفاريين والسامانيين، وكان الأئمة العلويون يتركون طبرستان مجبرين تحت ضغط أعدائهم، ويفرون إلى المغارات الجبلية للديلم ويتحصنون بها ويعودون إذا زال الخطر المحقق بهم، وكما يقول الطبرى:

---

(١) المسافرين أو آل سلا في بلاد الديلم وأذربيجان وآل زبار في جرجان وآل بويه في

غربى إيران والعراق العربى (وظهر الثلاثة الآخرون في القرن الرابع الهجرى).

(٢) الطبرى ج ٣، ص ١٥٢٤-١٥٢٥.

فإن يعقوب بن الليث الصفارى قد بذل جهوداً مضنية دون جدوى لإخضاع دولة العلويين بشاطئ بحر الخزر لسلطانه، ولم يتحقق له ما أراد رغم ما نزل به من خسائر بلغت ثلاثين ألفاً من القتلى والجرحى. وفى نهاية الأمر استطاع إسماعيل السامانى فى سنة ٢٨٧ هـ إنزال الهزيمة بجيش العلويين (وقتل محمد بن زيد فى المعركة) وبسط سلطان الدولة السامانية على شاطئ بحر الخزر.

ثم نشبت ثورة شارك فيها كل سكان القرى، بعد مرور ثلاثة عشر عاماً أى سنة ٢٠١ هـ وبعد هجوم شنه الروس عن طريق البحر على مناطق الخزر. ذلك الهجوم الذى زلزل أركان الحكم السامانى فى تلك المناطق. وتولى الحسن بن على الملقب بالأطروش قيادة الثورة، وكان مختبئاً قبل ذلك ببلاد الديلم، وكان شيخاً هرمًا يحترمه الناس ويعظمونه، فاستطاع بمساعدة الطبقات الدنيا من أهل طبرستان وجيلان والديلم أن يعيد تأسيس دولة علوية جديدة على شواطئ بحر الخزر، وقد واكب إحياء دولة العلويين فى تلك المناطق عاملان: الأول طرد الجنود السامانيين منها، والثانى إجلاء الإقطاعيين المحليين أو الدهاقنة من تلك المناطق.

ويبدى أبو الريحان البيرونى أسفه لطرد حسن الأطروش للدهاقنة المحليين الذين يقال أنهم اختاروا فريدون الملك القديم والأسطورى حاكماً عليهم، وحل محلهم ثوار صاروا ملاكاً للأراضى ويتبوأون مكان العظماء والأعيان.

ولم تذكر تفاصيل ثورة الأراضى التى وقعت بتلك الأنحاء فى المصادر والمراجع. ويذكر الطبرى أن حسن الأطروش حكم الناس بالعدل، وكان مسالماً فى معاملته لهم، وأنه لم ير أحداً من الناس يتميز بالعدل والإنصاف وحسن الإدارة مثله، ولم يمض وقت طويل حتى توفى الأطروش سنة ٣١٦ هـ، وسقطت دولة العلويين نتيجة الضربات المتلاحقة التى شنها جيش الزياريين الذين أحيوا من جديد النظام الإقطاعى السابق.

والآن نتحدث عن الشيعة الإمامية. قبلت الشيعة الإمامية بعد موت إمامها الخامس محمد الباقر وإبنه جعفر بن محمد الملقب بالصادق إماماً سادساً لها (ولد سنة ٨١هـ وتوفي سنة ١٤٨هـ) ولم يشترك بدوره مثل والده وجده فى أى نشاط سياسى أو فى أية انتفاضة ضد الدولة بأى شكل من الأشكال، وأمضى حياته فى هدوء وسلام وتوفى بالمدينة وكان - عوضاً عن ذلك وطبقاً للروايات الشيعة - عالماً متبحراً فى الإلهيات<sup>(١)</sup>، فقيهاً واقفاً على دقائق هذا العلم ضليعاً فى معرفة الأحكام، وتعتبره الشيعة الإمامية مؤسساً لعلم الإلهيات عندهم، ويسمون الفقه الشيعى مذهب الإمام جعفر الصادق أو المذهب الجعفرى<sup>(٢)</sup>.

وانتشرت بين الشيعة بعد ذلك العديد من المؤلفات التى يقال إن جعفر الصادق كتبها، ولكن نسبتها إليه أمر مشكوك فيه<sup>(٣)</sup>، وقد قبل فقهاء أهل السنة علمه

---

(١) لم يوافق المترجم الفارسى لهذا الكتاب على هذا رأى، وهو شيعى، فيقول: إن أئمة الشيعة لم يحيا حياة هادئة وإن مضايقات الخلفاء العباسيين والأمويين من قبلهم لهؤلاء الأئمة كثيرة. ويستشهد بما سبق وذكره المؤلف من إخضاعهم للرقابة والتجسس ومحاسبتهم على أى عمل ولو كان صغيراً يصدر عنهم إما بالحبس أو دس السم لهم، ويذكر أن جعفر الصادق تعرض لمضايقات من قبل الخليفة المنصور منها منعه من أداء مراسم العزاء يوم عاشوراء.

(٢) مما هو جديد بالذكر أن الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق أصدر فتوى فى أوائل الستينات من هذا القرن بجواز التعبد على المذهب الجعفرى وأعتبره مذهباً خامساً لمذاهب أهل السنة الأربعة، كما يظهر علماء أهل السنة احتراماً كبيراً للإمام جعفر الصادق، وربما يكون السبب فى ذلك أن والدته تنتمى إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه.

(٣) يبدو أن المراد من هذه المؤلفات الأصول الأربعمئة، وهى عبارة عن مذكرات تلاميذ الإمام جعفر الصادق، وليست من مؤلفات الإمام، ونسبتها إليه ليس مشكوكاً فيه (مقدمة أصول الكافى ج ١/٥، والذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ٢، ص ١٤٥-١٧٠ والوجيزة تأليف الشيخ بهاء الدين العاملى ص ١٨٣) ويجب أن نعلم أن للإمام جعفر تلاميذاً وطلاباً فى العلوم المختلفة غير علم الفقه والسياسة والتربية.



فى القوانىن الإسلامىة والإلهىات، وىحترمونه وىجلونه، وكانوا یقولون إنه كان متبحراً فى علوم النجوم والكیمىاء والعلوم الغیبیة، وإنه لا نظیر له فى الزهد والعبادة، وإنه نسیج وحده فى ذلك. وكانوا ینسبون إلیه العدیة من المعجزات، وینقل ابن واضح الیعقوبى فى كتابه التارىخ أقوالا وكلمات قصارا یقال إنها للإمام جعفر الصادق<sup>(١)</sup>. كما نسبوا إلیه بصفة خاصة تدوین أصول الشیعة الإمامیة وتنظیمها فى ماهیة الإمام والقول بالنور المحمدى، وهو عبارة عن تجلى النور الإلهى قبل خلق آدم، وأنه سطع فى الأنبیاء ومحمد (صلی الله علیه وسلم) وآل بیته<sup>(٢)</sup>. وتأثیر المعتزلة واضح فى إلهیات الإمام جعفر الصادق وبخاصة نفى التشبیه ونفى القول بالصفات الإنسانیة للخالق.

ومع هذا فلم یقبل الإمام جعفر الصادق رأیا وسطاً فى موضوع حریة الإرادة، كما لم یقبل الإمام جعفر الصادق أصول المعتزلة بالصورة الدقیقة التى قبلتها بها الزیدیة وطبقاً للروایات المذكورة، ولالإمام جعفر الصادق رأى وسط فى موضوع حریة الإرادة، كما نفى فى نفس الوقت "الجبر" أو التقدیر بلا شرط، والتفویض أى حریة الاختیار للإنسان فى أفعاله.

ولم تكن الشیعة الإمامیة فى عهد الإمام جعفر الصادق متحدة الرأى فى العقیة، كما لم یكن الغلاة المتطرفون من الشیعة قد ظهوروا بین صفوفهم بعد، وقد تطرف أحد أقرباء الإمام المتعصبین وبالغ فى تطرفه وتقдіسه للإمام حتى ادعى بأن الإمام تجسد للخالق، وكان هذا المتعصب یرسمى أبا الخطاب، ولم یستطع الإمام أن یرسم بوجود هذا التحریف فى الدین الإسلامى فأبعد أبا الخطاب عنه وأقصاه، وأسس أبو الخطاب فرقة خاصة من غلاة الشیعة سمیت بالخطابیة.

(١) التارىخ، ج ٢، ص ٤٥٨، وما بعدها.

(٢) المسعودى، مروج الذهب، ج ١، ص ٣٢-١٩٦٤، مطبعة السعادة - القاهرة.

وحدث انقسام آخر داخل صفوف جماعة الإمام جعفر إبان حياته، كانت عواقبه جد وخيمة في تاريخ الشيعة، فقد اختار الإمام جعفر ابنه الرابع موسى الكاظم من بين أبنائه السبعة خليفة له واعتبره جديراً به، ولكن جماعة من الشيعة الإمامية - أتباعه - أيدوا أبناءه الكبار أى إسماعيل وعبد الله ومحمد الذين خرجوا يدافعون عن حقهم في الإمامة.

وكانت أقوى هذه الجماعات المنشقة الجماعة المؤيدة لإسماعيل المضحية بأرواحها من أجله، وسميت الإسماعيلية. ومع أن إسماعيل توفي أثناء حياة والده أى قبل وفاته (١٤٥هـ) ولذا لم يتول الإمامة فى حياة والده، إلا أن الإسماعيلية اعترفوا بمحمد بن إسماعيل إماماً سابغاً بعد وفاة الإمام جعفر الصادق، وظل اسم الإسماعيلية باقياً علماً عليهم، ثم اتضح بمرور الأيام أن الاختلاف بين الإسماعيلية والشيعة الإمامية كان أكثر حدة وأشد عمقاً من دعوى الاختلاف حول من يتولى الإمامة، فكانت الإسماعيلية أقوى منافسى الشيعة الإمامية، وأحرزوا مقاماً بارزاً فى التاريخ السياسى والفكرى للعالم الإسلامى بعمامة، وفى تاريخ إيران بخاصة، منذ نهاية القرن الثالث الهجرى حتى منتصف القرن السابع الهجرى. وأثناء تلك المناقشات توفي الإمام جعفر الصادق بالمدينة ودفن فى البقيع بجوار والده وجده، وطبقاً لروايات الشيعة فإن الخليفة المنصور العباسى (وحكم من ١٣٧ - ١٤٩٠هـ) كان ينفس عليه سعة نفوذه وحب الناس له فأرسل إليه فاكهة مسمومة وقتله بهذه الطريقة.

أما الشيعة الإمامية الذين ظلوا أوفياء للإمام جعفر الصادق فقد اعترفوا بموسى الكاظم إماماً سابغاً لهم، والأخبار الموثوق بها تاريخياً عن حياة هذا الإمام والمتاحة لنا قليلة نادرة فيروى أنه كان جواداً صابراً ولذا كان يخشى أن يسجن أو

يقتل بأمر من الخلفاء العباسيين<sup>(١)</sup>.

ومع هذا عاش في المدينة عدة سنوات بعد وفاة والده (من عام ١٤٨ هـ حتى ١٧٨ هـ) ناعم البال<sup>(٢)</sup>، ولم يكن فقيراً على أى حال، وأنجب ثمانية عشر من البنين وثلاثاً وعشرين من البنات، (وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتزوج زواجاً عقدياً، وكل هؤلاء الأبناء من الجوارى) وطبقاً لما أورده ابن خلكان فإن الإمام موسى الكاظم كان يرسل كيساً يحتوى على ألف دينار لكل شخص اغتابه أو قدح فيه<sup>(٣)</sup>.

وطبقاً لما يرويه بعض الرواة بأن الإمام موسى قد حامت حوله الشكوك،

---

(١) يعلق كريم كشاورز على هذا بقوله: هذا القول يثير الدهشة ودليل على أن تحقیقات العلماء غیر دقیقة، وبحثهم حول الإسلام وبخاصة التشیع ورجالہ لا يزال غیر دقیق، منذ كان الإمام موسى جعفر رجلاً تجمعت عناصر التحدى والثورة فى شخصيته، وإن الخلفاء العباسيين كانوا يدركون ذلك فيه، فقد سجنه الخليفة الهادى مدة من الزمن، وفعل هارون الرشيد مع الإمام نفس ما فعله الهادى وإن زاد عن ذلك بحبسه حبساً انفرادياً، وأبعده عن المدينة مقر آل على، ولم يسمح لأحد بلاقائه، ولم يكن الإمام يخشى من أى شئ، وهو القائل: "قل الحق ولو كان فيه هلاكك". وإن الإمام موسى - إذا ما نحينا جانباً عشقه للحرية وإيمانه بالثورة - كان رجلاً اشتهر بالزهد والعبادة، فيذكر عنه المؤرخون أنه كان من أعبد أهل زمانه (البغدادى تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٧) يقولون عنه إنه كان مشهوراً باسم "العبد الصالح".

(٢) يعلق على هذا القول أيضاً بأنه كلام عجيب، فكيف له أن يعيش هادئ البال والخلفاء يطاردونه وقد سجنه المهدي والهادى العباسى كما أشار إلى ذلك ابن الأثير فى أحداث سنة ١٨٣ هـ؟

(٣) يذكر كريم كشاورز أن المؤلف قد أساء فهم قول ابن خلكان، فقد كان الإمام يفعل ذلك مع أقربائه فقط وهو مكلف برعايتهم، وأن الإمام حين كان يسمع أن شخصاً سبه أو قدح فيه كان يقول: "إنه قطع الرحم فهل أقطع أنا الرحم أيضاً" (صفوة الصفوة ج ١٥٢، ميزان الاعتدال ج ٣، ص ١٠٩ البداية والنهاية، ابن كثير ج ١٠، ص ١٨٣).

وأصبح موضع سوء الظن في عهد الخليفة المهدي (١٥٩ حتى ١٦٩هـ) أو خليفته الهادي (١٦٩ حتى ١٧٠هـ)، واتهم بالمشاركة في إحدى ثورات الخوارج والارتباط بها - وبخاصة لأن بعض العلويين كانوا مشاركين فيها - وأودع السجن، ورغم إيداعه السجن إنه لم يتعرض لأخطار جسيمة أو إيذاء جسدي فسرعان ما أطلق سراحه.

ولكن سوء الظن لاحقه بعد ذلك، فاعتقل في المدينة بأمر من الخليفة هارون الرشيد ثم نقل إلى بغداد<sup>(١)</sup> حيث سجن.

والأخبار والروايات التي ذكرتها المراجع والمصادر المتعددة عن أسباب سجنه وأوضاعه والتي تحدثت عن موته وكيفية مختلفة متنوعة وإن اتفقت جميعها حول نقطة واحدة وهي أنه توفي في سجن بغداد سنة ١٨٣هـ. وأن مصادر الدولة الرسمية أعلنت أن وفاته كانت طبيعية، ولكن الشيعة الإمامية يعدونه شهيداً.

وتعتبر الشيعة الإمامية ابنة علي بن موسى، والذي لقب فيما بعد باسم الرضا، الإمام الثامن<sup>(٢)</sup>، وكان يعيش في المدينة في بداية حياته.

ومع أن الخليفة المأمون انتصر على أخيه ومنافسه الأمين، وتولى عرش الخلافة بدلاً منه سنة ١٩٨هـ، إلا أنه كان يرى وضعه غير مستقر حتى إنه لم يجرؤ على الظهور في بغداد، فلم يكن محبوباً بها مقبولاً من أهلها، وبقي في مدينة مرو بخراسان، وتقرب من ملاكي الأراضى الإيرانيين أو الدهاقين، كما تقرب من الشيعة المعتدلة عملاً بوصية وزيره الإيراني الفضل بن سهل وأخيه الحسن بن

---

(١) تذكر بعض المصادر أن ذلك تم عام ١٧٨هـ.

(٢) كانت أمه إيرانية، وإن والدته أبيه اختارت هذه المرأة سرية لأبيه، وولد علي بن موسى عام ١٤٨ أو ١٥٣هـ).

سهل ليشركهم فى أمور الحكم، وحتى يقتل سخط عامة الناس وكراهيتهم له بمساعدة الشيعة له، ولذا أصدر المأمون أمراً سنة ٢٠١هـ بإحضار إمام الشيعة على بن موسى من المدينة إلى خراسان.

وحين أحضروا على بن موسى إلى خراسان لقبه المأمون بلقب الرضا<sup>(١)</sup> وعينه ولياً للعهد (٢٢ من رمضان سنة ٢٠١هـ)، ولتنفيذ ذلك عقد اجتماعاً كبيراً فى مرو ضم أخلاف بنى العباسى (عم النبى صلى الله عليه وسلم) وأخلاف على بن أبى طالب وكبار رجالات الدولة وأعيانها، وقيل إن عدد المجتمعين فى هذا الاجتماع بلغ ثلاثين ألفاً، وأنه تقريباً من الشيعة وجلب للرضا هم غير المأمون علم العباسيين وثيابهم من اللون الأسود إلى اللون الأخضر، اللون المحبب للشيعة، وضرب اسم على بن موسى الرضا على السكة بعد اسمه بعبارة: "الرضا إمام المسلمين"، كما زوج الخليفة ابنته حبيبة للإمام الرضا، وتذكر المصادر المتأخرة للشيعة أن مقر إقامة الخليفة المأمون بمدينة مرو كان منتدى للبحث والمناظرة فى الأمور الدينية، وأنه كان يشارك فى هذه المناقشات والمناظرات، كما شارك فيها الإمام على بن موسى الرضا وعلماء السنة والشيعة ورجال الدين المسيحي واليهودي وكهان الدين الزرادشتى أيضاً، ومن الجائز أن يكون قد شارك فيها كذلك الأسقف المسيحي الشهير لحران تيودور أبو قرة (النسطورى) الذى تتحدث المصادر عن مشاركته فى تلك المناظرات فى بلاط الخليفة، وأنه رأس إحدى جلسات هذه المناقشات فى حضور على بن موسى الرضا، ولكن اتحاد الخليفة العباسى مع الشيعة المعتدلة لم يستمر طويلاً، ولم يجن الخليفة النتائج التى كان يتوقعها، فلم تستفد جماهير الشعب الإيراني من هذا التغيير، وثار الناس فى بغداد

---

(١) تذكر بعض المصادر الشيعية مثل ابن بابويه أن هذا القول خطأ وأن لقب الرضا كان ملقّباً به من قبل ذلك.

على الخليفة<sup>(١)</sup>. واستاء الدهاقنة الإيرانيون - وكان أكثرهم من السنة آنذاك - من أسلوب الخليفة الموالي للشيعة. ويبدو أن الشيعة الإمامية لم يكن لها التأثير الفعال آنذاك على جماهير الناس في إيران، لذا لم يكن اتحاد الخليفة معهم كافياً لتقديم مساعدة مجدية للخليفة.

وقرر المأمون قطع الرابطة مع الشيعة، بعد أن رأى عدم جدواها بل وإخفاقها، وقتل وزيره الفضل بن سهل - وكان يميل للشيعة - في حمام سرخس، ويظن أنه قتل تنفيذاً لأمر سرى من الخليفة (ولكن المأمون نفى هذا الاتهام).

وتوفي الإمام على بن موسى الرضا مسموماً بعد تناوله حبة رمان مسمومة، في قرية نوقان التابعة لمدينة طوس بعد ثلاثة أيام من أكلها (أو أكل عنقود عنب في إحدى الروايات) أواخر شهر صفر سنة ٢٠٣هـ. ويبدو أن الشائعات الخاصة بدس السم للرضا من قبل المأمون لم تكن عارية من الصدق مطلقاً، وقد نفى المأمون هذه الشائعة بإصرار، وبكى في مراسم عزاء الإمام، وأقام له مراسم دفن مهيبه شارك فيها بنفسه وأم الناس في الصلاة على جثمانه. ورغم هذا فقد قفل المأمون راجعاً إلى بغداد بعد ذلك وقطع صلته بالشيعة، وأعاد اللون الأسود لوناً رسمياً للدولة بدلاً من اللون الأخضر، مما جعل العامة تعتقد بصدق هذه الشائعات المشار إليها. ولأن وفاة الإمام قد حدثت بعد قطع الرابطة بين الشيعة والمأمون - كما تقول الشيعة - فإنهم يعدونه شهيداً في سبيل الدين، ودفن في سناباد القريبة من طوس في حديقة ضمت مقبرة الخليفة هارون الرشيد (متوفى سنة ١٩٤هـ). ومرقد الإمام الثامن للشيعة مزار للشيعة الإمامية وواحد من الأماكن المقدسة الكبرى عندهم<sup>(٢)</sup>. ونشأت

---

(١) وقعت هذه الثورة رافعة شعار إحياء مذهب أهل السنة والجماعة، واختارت إبراهيم بن المهدي عم المأمون لمنصب الخلافة، سنة ٢٠٣ هـ، وقد قدمت هذه الثورة سريعاً.

(٢) يذكر ابن بطوطة الذي زار هذا المكان في الأربعينيات من القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) أن الزائرين الشيعة لهذا المكان كانوا يلقون الحجارة على قبر هارون الرشيد بعد زيارة قبر الإمام على بن موسى الرضا. ويحترم أهل السنة قبر على بن موسى الرضا ويجعلونه كقبر يضم رفات أحد العلويين.

قرية حول هذه المقبرة، أصبحت مدينة كبيرة فيما بعد، سميت باسم مشهد على الرضا واشتهرت باسم "مشهد" اختصاراً للإسم. وصارت مدينة مشهد لكثرة الزائرين لها مدينة غنية، واحتلت مكان مدينة طوس تدرجياً، تلك المدينة التي دمرها المغول تدميراً، ولم تقم لها قائمة بعد ذلك.

وضرب مرقد الإمام الرضا والمسجد الكبير الذي أقيم حوله في القرن الرابع الهجري تنفيذاً لأمر الأمير فايق، بأمر من سبكتكين مؤسس الأسرة الغزنوية (حكم من ٣٧٦ حتى ٣٨٨)، وكان عدواً للشيعة، ولكن ابنه السلطان محمود الغزنوي أعاد بناءه مرة أخرى سنة ٤٠٠ هـ. ومع أن السلطان محمود كان سنياً إلا أنه كان يعظم الإمام على بن موسى، ثم دمر الضريح مرة أخرى على يد الفاتحين (الغزاة) الأتراك في منتصف القرن الخامس، وأعيد بناؤه مرة أخرى بتبرعات خاصة في النصف الأول من القرن السادس الهجري، ثم دمر مرة أخرى سنة ٦١٧ هـ أثناء الغزو المغولي، وأعاد بناءه مرة أخرى الإيلخاني المغولي أولجايتو خان (محمد خدا بنده) وكان قد اعتنق الإسلام على المذهب الشيعي، ودام حكمه من ٧٠٤ حتى ٧٧٦ هـ.

وأمرت الملكة جوهر شاد زوجة السلطان شاهرخ التيموري بتشييد مسجد كبير بجوار مرقد الإمام على نفقتها الخاصة، وتم تشييده سنة ٨٢١ هـ على يد المعمارى الإيراني الشهير قوام الدين الشيرازي وزينه بالكاشاني الملون والمرقع، والمسجد الجامع الذي شيده جوهر شاد واحد من أبهى وأجمل الآثار المعمارية الإيرانية، وتم طلاء القبلة الأصلية للمسجد بأوراق الذهب في العهد الصفوي.

وكان محمد بن على الرضا الإمام التاسع ملقباً بالجواد وكان تقياً، ولم يكن ابناً لحبيبة ابنة الخليفة المأمون التي تزوجها والده زواجاً عقدياً، بل كان ابناً لجارية

لم تعرف جنسيتها<sup>(١)</sup>. وكان الإمام التاسع مقيماً بالمدينة أثناء وفاة والده، وكان ابناً لسبع أو تسع سنوات، وكان الخليفة المأمون يود أن يكلّله برعايته، ويبدو أنه تم له ما أراد وزوجه زينب إحدى بناته<sup>(٢)</sup>، وكان زواجاً غير موفق.

عاش الإمام محمد بن علي الرضا في المدينة في بداية حياته ثم انتقل منها إلى بغداد وكان شغوفاً بقراءة الإلهيات والفقه الإسلامي، مشغولاً بذلك، وعاش عيشة هادئة ناعمة في عصر المأمون رغم شكايات زوجته المتكررة منه لوالدها المأمون، ولكن أوضاعه - أي الإمام محمد النقي - أخذت تتجه نحو السوء في عصر الخليفة المعتصم أخى الخليفة المأمون وخليفته من بعده، وتذكر الروايات الشيعية أن الإمام محمد النقي توفي ببغداد سنة ٢٢٠هـ بكم أنفاسه بمنديل زوجته زينب بتحريض من الخليفة المعتصم، أو بسقيه شراباً مسموماً بعث به إليه المعتصم.

وكان علي بن محمد الملقب بالنقي الإمام العاشر للشيعية الإمامية وهو ابن إحدى الجوارى، وتوفي والده وهو لم يتعد السنة السادسة أو الثامنة من عمره، فعاش مع والدته في المدينة، ولم يتعرض للمطاردة والإيذاء في عصر كل من الخليفة المعتصم والخليفة الواثق، ولكن الأمر كان على النقيض من ذلك في عهد الخليفة المتوكل، وكان سنياً متعصباً. بدأ بمطاردة الشيعة والمعتزلة، ومنع زيارة ضريحي الإمامين علي بن أبي طالب والحسين بن علي وخرب ضريح الحسين في كربلاء، ولم يسلم علي بن محمد النقي من المطاردة والإيذاء رغم سلبيته

---

(١) تكررت بعض الروايات أنها ربما كانت نوبية أو يونانية أو قبطية (مصرية)، واتفقت تلك

الروايات المتباينة على أنها كانت في بداية حياتها تدين بالمسيحية.

(٢) يذكر حمد الله المستوفى في كتابه تاريخ كزيدة أن المأمون زوج ابنته زينب للإمام الرضا.



## السياسية<sup>(١)</sup>.

وطبقاً لما ذكره المسعودي فإن عيون الخليفة كانوا يقدمون تقارير إلى الخليفة مفادها أن على النقي يخفى في بيته أسلحة وكتباً ضالة، ويريد الاستيلاء على الحكم، فذهب رئيس الحراس الترك إلى المدينة تنفيذاً لأمر الخليفة وهاجم منزل الإمام ليلاً وقام بتفتيشه، ومع أنه لم يجد ومن معه شيئاً في منزل الإمام يستحق اللوم عليه، فقد حملوا الإمام معهم في بداية الأمر إلى بغداد ومنها إلى سامراً مقر الخليفة، وتتسبب الروايات الشيعية العديد من المعجزات للإمام يقال إنها صدرت منه أيام سجنه، وأنه لم يفرج عنه حتى بعد قتل المتوكل على يد حراسه الترك سنة ٢٣٧ هـ، وتوفي الإمام في السجن سنة ٢٥٤ هـ بعد أن بلغ سن الأربعين، ويقال إنه أمضى في السجن منها عشرين عاماً.

والإمام الحادي عشر للشيعة الإمامية هو حسن بن علي الملقب بالعسكري (مشتق من اسم مدينة سامرا التي أمضى فيها الكثير من عمره، وكانوا يسمون مدينة سامراء غالباً باسم العسكري، وتحمل معنى الجند أو المعسكر، لأن جند الخليفة كانوا مستقرين بها، ومن هنا أنت كلمة العسكري التي لقب الإمام بها) وقد ولد سنة ٢٣٢ هـ أو ٢٣٣ هـ قبل اعتقال والده بعدة أعوام، وكانت أمه جارية، وحين سجن على النقي في سجن سامرا سمحوا لأهل بيته بأن يقيموا في منزله الخاص بتلك المدينة.

وسجن الحسن العسكري في سجن بغداد بعد وفاة والده في عهد الخليفة المعتز (بين عامي ٢٥٥ و ٢٥٦ هـ) وطبقاً للروايات الشيعية فإن الخليفة المعتمد

---

(١) لا تتفق مصادر الشيعة على هذا الرأي وترى أنه كان فعالاً في ممارسته السياسية وأنه سجن في سبيل تحقيق ما يريد ما ينفذ عن عشرين عاماً، وأنه مثل سائر الأئمة لم يشارك في سبيل تحقيق ذلك بصورة مباشرة.

(حكم من ٢٥٧ حتى ٢٧٩ هـ) كان أكثر الخلفاء إيذاء واضطهاداً للإمام، ولكن هذا الخليفة نفسه هو الذى أطلق سراحه بعد ذلك وسمح له بالإقامة فى منزل والده بمدينة سامرا، ولكنه حرّمه من الحصول على خمس الغنائم السذى كان مقرراً حصوله عليه كحق لأخلاف النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) (السادات العلوية).

ولم يتزوج الحسن العسكرى زواجاً عقدياً، ولكن تذكر إحدى الروايات أن إحدى جواريه وكانت تدعى نرجس قد أنجب منها ولداً وبنتاً، وقدّر لأبنه الوحيد هذا أن يكون آخر أئمة الشيعة، وتتسبب الروايات الشيعة للإمام الحسن العسكرى العديد من المعجزات، والحياة الحافلة بالتقوى والزهد، وأنه حظى بمقام التقديس الذى ناله الأئمة السابقون. وتوفى فى مدينة سامرا سنة ٢٦٠ هـ ولم يكن عمره آنذاك قد تجاوز سبعة وعشرين عاماً، وتعدّه الروايات الشيعة من الشهداء، كذلك يقولون إنه قد دس له السم بأمر من الخليفة المعتمد.

والمعلومات والأخبار المتعلقة بحياة آخر أئمة الشيعة الإمامية أو الإمام الثانى عشر فى غاية الإبهام والغموض.

(وعلى هذا) فإن الإمام الثانى عشر للشيعة الإمامية هو محمد بن الحسن العسكرى الذى تحدثنا عنه آنفاً، ويروى أنه ولد قبل وفاة والده بأربعة أو خمسة أعوام وفى روايات أخرى قبل عامين من وفاة والده أو بعد وفاة والده بثمانية أشهر، وعلى أية تقدير فإنه لم يكن قد تعدى مرحلة الطفولة وقت وفاة والده.

وقد اختفى هذا الطفل الذى نال مقام الإمامة حين بلغ السادسة من عمره (أو السابعة أو التاسعة) فى بعض الروايات.

وبين أيدينا روايات مختلفة عن ظروف اختفاء وأحوال غيبته، دون أكثرها بعد واقعة الاختفاء بمدة طويلة. فتذكر إحدى الروايات أنه اختفى فى سرداب منزله.

وعلى أية حال فلم يعد للأئمة وجود ظاهري بعد ذلك، ويعتقد بعض الإمامية أن الله قد حرم الناس من نعمة وجود الإمام وظهوره جزاء وفاقاً لما اقترفوه من ذنوب وآثام، واعتقد فريق آخر أن الدنيا لا يمكن أن تظل دون إمام، وإذا لم يوجد الإمام الظاهر يكون هناك الإمام المستتر الذي يحفظه الله، وأنه يدير أمور جماعة الشيعة ويحفظ مصيرها، وهو غائب عنها، وحين يعود فإنه المهدي. ويبدو أن الاعتقاد التام والإيمان اليقيني بالإمام المستتر أو المهدي ورجعته كان راجعاً لما كان يأمله الناس في رجعته بأنها ستحدث تغييراً اجتماعياً عن طريق الدين.

واعتقد الشيعة بالإمام الغائب أي محمد بن حسن الإمام الثاني عشر الذي اختفى، ويطلقون عليه ألقاباً متعددة من قبيل الحجة والمنتظر والمهدي وصاحب الزمان.

وقد أحدثت هذه الآراء المختلفة انقساماً وتشقّقاً بين الشيعة الإمامية، كان من نتيجتها ظهور فرق فرعية جديدة، بلغ عددها كما يقول د.ب ماك دونالد إحدى عشرة فرقة<sup>(١)</sup> فرعية إمامية انتصرت بعد ذلك الجماعة التي قبلت اثني عشر إماماً.

---

(١) ما ذكره ماك دونالد ذكر أيضاً في دائرة المعارف الإسلامية ولا يتفق الشيعة مع هذا الرأي ويعتبرونه خطأ فادحاً، ويرجعون مصدر ذلك إلى جهل ماك دونالد بالإسلام ومصادره وتاريخه. ويذكر المترجم الشيعي للكتاب أن النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) قد أشار بنفسه إلى تسلسل الأئمة الإثني عشر ونيه الأذهان لذلك، بل وذكر أسماءهم وأن هذا موجود لا في كتب الشيعة وحدهم بل وفي كتب السنة أيضاً، وأشار إلى ما ورد في كتب الشيعة (مثل كتاب الولاية في طريق الغدير، وفرائد السمطين والفصول المهمة لابن صباغ الملكي). أما فيما يتعلق بظهور الإمام المهدي فقد تحدثت عنه كتب السنة والشيعة وذكرت أحاديث في ذلك ذكر بعضها في كتب مثل البخاري وسلم. ورأى الشخص أن فكرة ظهور المهدي فكرة دخيلة على الإسلام. كما أن ما ذكره ماك دونالد من أن قاعدة تسلسل الأئمة الإثني عشر قد تكونت بصورة قاطعة في القرن الخامس الهجري فهو رأى لا يوافق عليه الشيعة، وترى أنها تتعلق بالعصور الإسلامية الأولى.

ونجد أكمل صورة لسلسلة الأئمة عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية على النحو التالي:

١. علي بن أبي طالب المرتضى - قتل سنة ٤١ هـ.
٢. الحسن بن علي - توفي سنة ٤٩ هـ.
٣. الحسين بن علي الشهيد - قتل سنة ٦١ هـ.
٤. علي زين العابدين - توفي سنة ٩٥ أو ٩٦ هـ.
٥. محمد الباقر - توفي ١١٤ هـ.
٦. جعفر الصادق - توفي سنة ١٤٨ هـ.
٧. موسى الكاظم - توفي في السجن سنة ١٨٣ هـ.
٨. علي بن موسى الرضا - توفي سنة ٢٠٣ هـ.
٩. محمد التقي (الجواد) توفي سنة ٢٢١ هـ.
١٠. علي النقي - توفي في السجن سنة ٢٥٨ هـ.
١١. حسن العسكري - توفي سنة ٢٦٠ هـ.
١٢. محمد المهدي - اختفى بين سنة ٢٦١ - ٢٦٥ هـ<sup>(١)</sup>.

قتل من هؤلاء الأئمة علي بن أبي طالب (ال خليفة الرابع والإمام الأول) وابنه الحسين بن علي. بينما تذكر الروايات الشيعية (وبعض الروايات السنية) عن الأئمة الآخرين أنهم قتلوا بـدس السم لهم من قبل الخلفاء الأمويين والعباسيين.

---

(١) اسم الإمام الثاني عشر بالكامل هو محمد بن حسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

وسرعان ما أصبحت مراقد الأئمة مزارات يقصدها الشيعة، ولم يقتصر الأمر على الشيعة وحدهم بل شمل أهل السنة الذين يحترمون ويعظمون الإمام علي والإمام الحسين وسائر الأئمة وأولياء الله. ويعتقد الشيعة أن مقابر أئمتهم على النحو التالي:

١. علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في النجف (العراق).
٢. الحسن بن علي، علي زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، في البقيع بالمدينة (المنورة).
٣. الحسين بن علي في كربلاء - على مقربة من الحلة في العراق.
٤. موسى الكاظم، محمد النقي في الكاظمية ببغداد.
٥. علي بن موسى الرضا في مدينة مشهد بخراسان بإيران.
٦. علي النقي وحسن العسكري في سامرا.

وهناك مقابر أخرى لأبناء الأئمة بموازاة الأئمة أنفسهم، يؤمها الناس للزيارة من بينها مقبرة السيدة فاطمة أخت الإمام علي بن موسى الرضا الإمام الثامن للشيعة في مدينة قم (إيران).

وهناك أيضاً عبد العظيم خليفة الإمام الثاني الحسن بن علي ومن أصحاب الإمام محمد النقي وعلي النقي وكان فقيها زاهداً، وتوجد مقبرته في مكان يسمى شاه عبد العظيم على مقربة من مدينة طهران، وكان مقابر هؤلاء الأئمة وسائر العلويين نقطة شيدت حولها العديد من المباني، كما شيدت مساجد حول قبورهم.

وبعد مضي ما يزيد عن ستين عاماً من اختفاء الإمام الثاني عشر (٣٢٩هـ) ترأس جماعة الشيعة الإمامية خلفاء سمي كل واحد منهم باسم النائب الخاص، كان

نائباً عن الإمام الغائب، ولكن على بن محمد السامرائي (السامري) النائب الرابع لم يعين، حين موته سنة ٣٢٩ خليفة له، وطبقاً للروايات الشيعية فإنه كان يعتقد أن جميع علامات رجعة الإمام المستور (المهدي) قد ظهرت، وأن تعيين خليفة مؤقت (وكيل) لا معنى له. وكانت تلك العلامات ممثلة في: انقضاء سنوات عديدة على اختفاء الإمام الثاني عشر، وبداية عصر مملوء بالاضطرابات والثورات (ثورات القرامطة التي شارك الناس فيها، وما أعلنته من مبادئ الثورة والتغيير الاجتماعي، وسيطرة حكومة العدل على وجه الأرض، واستيلاء آل بويه على بغداد، وتأسيس الخلافة الإسماعيلية الفاطمية في إفريقيا).

ومنذ ذلك التاريخ لم يرأس جماعة الشيعة الإمامية رئيس ظاهر وقوى يقبله الناس جميعاً (الشيعة الإمامية).

وتسمى الشيعة فترات حكم النائب الخاص باسم عصر الغيبة الصغرى، ويسمون الفترة التالية لعام ٣٢٩ هـ باسم الغيبة الكبرى.

وكانت أسرة إيرانية (الديالمة آل بويه) قد سيطرت على غرب إيران والعراق منذ عام ٣٢٤ حتى ٤٤٧ هـ. واستولى على بغداد سنة ٣٣٤ هـ، وحرمت الخلفاء العباسيين من سلطتهم السياسية فعلاً، وأبقت لهم على سلطة إسمية لا تمارس نفوذاً أو سلطاناً سوى السلطة الروحية، وكان مؤسسو الدولة البويهية من الشيعة المعتزلة (الزيدية) ومع أن التابعين لهم من أفراد تلك الأسرة كانوا سنيين في ظاهر الأمر، إلا أنهم كانوا يولون الشيعة العناية في باطن الأمر، كما كانوا ينفذون نهج المداراة مع الشيعة المعتزلة بعامة، وبدأت فترة طويلة كان المجال متسعاً فيها للشيعة الإمامية والزيدية في غرب إيران، تعمل فيها على نشر آرائها وأفكارها في حرية تامة ودون أية قيود على حركتها، وفي جو من الهدوء، وبدأوا في تنظيم شريعتهم وفقهم وتكوينه.

ويسود اعتقاد خاطئ مؤداه أن أحد الاختلافات الجوهرية بين السنة والشيعية يكمن في أن الشيعة لا يعترفون بالسنة.

يقول جولد تسيهر إن هذا اعتقاد خاطئ يسئ الظن بماهية التشيع كله، ومن المحتمل أن يكون ذلك ناجماً عن الاختلاف في كلمات السنة والشيعة، فليس هناك شيعي واحد يتحمل أن يوصف أو يعد مخالفاً لأصل السنة، وكل ما يمكن أن يقال فقط إن سنة الشيعة لا تتطابق مع سنة أهل السنة والجماعة، وللشيعة أحاديث خاصة يسمونها عادة باسم أخبار.

تستند أحاديث الشيعة على إسناد آخر، فقد استندوا فيها على أخبار الأئمة العلويين. وينفى الشيعة غالبية الأحاديث التي تصل في سندها إلى الصحابة المخالفين لعلي (رضي الله عنه) مخالفة ظاهرة، مثل عائشة (رضي الله عنها) وطلحة والزبير.

وبناء على هذا فإن عدد الأحاديث التي يقبلها أهل السنة والشيعة ليس قليلاً، ولذا يقول جولد تسيهر: "يجب أن نقر بوجود عدد كبير من الأحاديث التي قبلها كلا الفريقين (السنة والشيعة) والفرق بينهما فقط ينحصر في أسماء الأشخاص الذين يصل سند تلك الأحاديث إليهم". وإذا كانت أحاديث أهل السنة تتفق وتتلاءم مع رغبات أهل الشيعة أو لا تخالفها فإن علماء الشيعة يقبلونها دون تردد ويستندون عليها. وأحاديث الشيعة وكتب الحديث عندهم أكثر تأخراً من أحاديث أهل السنة، واحتمال الوضع والنحل فيها أكثر<sup>(١)</sup>.

---

(١) يعترض مترجم الكتاب إلى الفارسية على ذلك ويقول إن هذا يخالف الواقع، وإن المؤلف نفسه قد ذكر أن الشيعة كانوا أكثر دقة في تمييز الأحاديث الصحيحة عن غيرها، وبطالِب الباحثين بالرجوع إلى كتاب (الغدير) وكتاب (دراسات في الكافي والصحيح). ونقول إن هذا لا ينفي ما ذهب إليه المؤلف من أن وضع الأحاديث ونحلها عند الشيعة كان كثيراً، أما عملية التمييز بين الصحيح وغيره فهي مرحلة ثانية.

وقد شرح المستشرق المجرى جولد تسيهر هذه النقطة من أخبار الشيعة شرحاً مفصلاً<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر بروكلمان فى كتابه مؤلفات الزيديين فى الفقه والأصول (ابتداء من الإمام قاسم بن إبراهيم الحسن المتوفى سنة ٢٤٦ هـ ومن أتوا بعده).

ومع أن الشيعة الإمامية تعتقد أن الإمام جعفر الصادق مؤسس فقههم، إلا أن أول مجموعات الأحاديث والمؤلفات الفقهية الإمامية التى وصلت إلى أيدينا ترجع إلى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى، ويتضمن كتاب الفهرست لابن النديم (المتوفى سنة ٣٨٥ هـ) والمصادر الأخرى كذلك تفصيلاً عن هذا الموضوع.

ومحمد بن الحسن القمى (المتوفى سنة ٢٩١ هـ) واحد من أشهر جامعى الأحاديث الإمامية، فقد جمع مجموعة من أحاديث الشيعة.

كما كان محمد بن يعقوب الكلينى أكثر فقهاء الإمامية تأثيراً ونفوذاً بين فقهاء الشيعة، وقد توفى سنة ٣٢٨ هـ فى بغداد، ومن مؤلفاته (الكافى فى علوم الدين) ومجموعة أحاديث تحتوى على ستة عشر ألفاً من الأحاديث (يقول المصنف لمن بينها خمسة آلاف واثنين وسبعين حديثاً صحيحاً و ٩٤٨٥ حديثاً ضعيفاً، وإنه يقبل ما بقى من تلك الأحاديث بحذر) وتنقسم هذه المجموعة إلى قسمين: الأول فى الأصول والثانى فى الفروع.

وأكبر فقهاء الشيعة الإمامية وعلماء الإلهيات فيها فى القرن الرابع الهجرى أبو جعفر محمد بن على القمى المعروف غالباً باسم "ابن بابوية" و "الصدوق" وقد غادر خراسان سنة ٣٤٤ هـ متوجهاً إلى بغداد حيث توفى بها سنة ٣٨١ هـ ونسبوا إليه ما يقرب من ثلاثمائة مؤلفاً لم يبق منها سوى عشرة كتب، من بينها



كتاب يحتوى على أربعة آلاف وخمسمائة حديث باسم من لا يحضره الفقيه. (ومن هؤلاء الفقهاء أيضاً) القاضى نعمان محمد بن حيان المصرى، وكان مالكيًا فى بداية الأمر ثم أضحي من أتباع الشيعة الإمامية، وتوفى سنة ٣٦٤ هـ. كتب كتابا فى الشريعة (الحقوق) الإمامية باسم الكافى، وقد اعترفت به الإسماعيلية الباطنية ليقراه أتباعها فى الدرجات الدنيا فى تنظيمهم.

وهناك أبو عبد الله محمد بن النعمان البغدادي (المتوفى سنة ٤١٣ هـ)، قبلت العامة من الإمامية آراءه وكتاباتة الكثيرة التى يقال إنها وصلت مائتين من المؤلفات لم يبق منها سوى أربعة فقط<sup>(١)</sup>. وقد نال تلميذه محمد بن حسن الطوسى شهرة أكثر من أستاذه (وتوفى عن ثلاثة وسبعين عاماً ٤٦١ هـ) وقد ولد فى مدينة طوس بخراسان، وانتقل فى شبابه إلى بغداد وحين زالت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هـ وتولى السلاجقة السلطة بدأوا فى مطاردة الشيعة وإيذائهم، واتهموا الطوسى بلعن الصحابة المخالفين لعلى (رضى الله عنه).

واستطاع أن يثبت براءته من هذه التهمة، ولكنه اضطر إلى ترك بغداد وذهب إلى النجف حيث لم يمض وقت طويل حتى وافته المنية، وقد صنف فهرساً ضم كتب الشيعة وآثارهم، وهذا الفهرس لازم لكل من يريد مطالعة كتب الشيعة المذكورة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) يذكر ناقل الكتاب إلى الفارسية أن خمسة عشرة مؤلفاً من مؤلفاته قد طبعت من بينها الإرشاد والإختصاص، وإيمان أبى طالب، والرسالة المقنعة، وأوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، وشرح عقائد الصدوق، والأمالى، والإفصاح فى الإمامة، والفصول المختارة من العيون والمحاسن.

(٢) يوجد الآن العديد من الفهارس التى تحتوى كتب الشيعة، أهمها وأكثرها شمولاً الزريعة إلى تصانيف الشيعة فى أكثر من ٢٠ مجلداً طبع منها حتى عام ١٣٩١ هـ عشرون مجلداً.

ويعتبر الشيعة كتابى الطوسى: تهذيب الأحكام والاستبصار (وهو تحقيق فى الاختلاف بين الأخبار والأحاديث) بالإضافة إلى الكتب السابقة للكلينى وابن بابويه من أهم كتب الفقه عندهم ويسمونها (الكتب الأربعة)، وقد احتل المحدثون الثلاثة (أى الكلينى وابن بابويه والطوسى) مقاماً سامياً عند الشيعة الإمامية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين، وغنى عن البيان أن هذه الكتب الأربعة قد كتبت باللغة العربية.

وقد بدأت فى العصر الغزنوى (فى شرق إيران) والعصر السلجوقى بصفة خاصة مرحلة مطاردة عنيفة للشيعة من قبل أهل السنة، وقد شملت المطاردة الشيعة بعامه، سواء المعتدلة أو الإسماعيلية أو الغلاة، وإن نال كل منها من المطاردة والإيذاء بحسب تطرفه وغلوه، فاضطرت الشيعة الإمامية وفقهاؤها إلى إخفاء عقيدتهم، وتظاهروا بقبول العقيدة السنية.

ولم تكن الفرصة سانحة لنشر أدب الشيعة ومؤلفاتها طوال الفترة الممتدة من أواسط القرن الخامس الهجرى حتى الهجوم المغولى أى الربع الأول من القرن السابع الهجرى، فقد برز فى تلك الفترة عالم شيعى فذ (من الشيعة الإمامية) هو الشيخ الطبرسى الذى عاش فى مشهد وسبزوار، وكتب تفسيراً للقرآن باسم (جامع الجوامع فى تفسير القرآن) كان أكثر قبولا وشيوعاً مما عداه من التفاسير الأخرى عند الشيعة<sup>(١)</sup>.

ونعمت الشيعة الإمامية بالحرية إبان الفتوحات المغولية فى إيران، وقد كان المغول قبل اعتناقهم الإسلام (٦٩٥هـ) يحبذون التعامل مع أهل جميع الأديان والمذاهب والفرق (أو لا يحفلون بذلك كله) وكان عدد من حكام المغول فى إيران

---

(١) تفسير الطبرسى الشهير معروف باسم (مجمع البيان) كما كتب تفاسير أخرى باسم (جامع الجوامع) أو (الكافى الشافى) والوسيط والوافى من تفاسير أيضاً.

يتعهدون المسيحيين والبوذيين بنوع خاص من الحماية والرعاية (هولاكو وأباقاخان، أما أرغون فكان يحتضن المسيحيين والبوذيين واليهود أيضاً) ورغم هذا فإنهم لم يتعقبوا أتباع المذاهب والأديان الأخرى بالإيذاء والضرر، وبعد أن دخل المغول في الإسلام نجد أولجايتوخان (السلطان محمد خدا بنده وحكم من ٧٠٤ حتى ٧١٦ هـ) قد اعتنق الإسلام على مذهب الشيعة الإمامية بصفة خاصة، إلا أنه لم يستطع أن يفرض مذهب الشيعة الإمامية ديناً رسمياً للدولة لأن الفقهاء السنية (الشافعية والأحناف) وكبار الإقطاعيين الإيرانيين - وكانوا من السنة - كانوا يخالفونه الرأي.

وأشهر علماء الشيعة في تلك الفترة أثنان، أولهما نجم الدين جعفر بن محمد الحلي (المتوفى سنة ٦٧٤ هـ) مؤلف كتاب معروف باسم (شرائع الإسلام) قبلته عامة الشيعة في فقه الشيعة الإمامية، وثانيهما ابن أخته جمال الدين حسن المطهر الحلي الملقب بالعلامة الحلي<sup>(١)</sup> وكتب العلامة الحلي كتاباً في ماهية الإمامة باسم (منهج الكرامة في معرفة الإمامة) ويقع في عشرة فصول وفصل تكميلي<sup>(٢)</sup> تناول فيه أصول الإلهيات عند الشيعة. وبالإضافة إلى ذلك فله العديد من المؤلفات التي بلغ عددها خمسة وسبعين مؤلفاً لم يبق منها سوى عدد ضئيل، ومن بينها كتاب في أساس المعتقدات عند الشيعة، ويعرف باسم (منهاج اليقين في أصول الدين) والمرشد في فقه الإمامية باسم (تذكرة الفقهاء) في ثلاثة مجلدات، وكتب هذه

---

(١) كانت مدينة الحلة في العراق مركزاً لعلى والشيعة في القرنين السابع والثامن الهجريين.

(٢) يبدو أن القصد من كلمة فصل تكميلي هو الفصل الحادي عشر، ولكن الفصل موجود في كتاب منهج الكرامة. وكتاب منهج الصلاح تلخيص قام به العلامة الحلي لكتاب مصباح المتجهذ الذي ألفه محمد بن حسن الطوسي، وقد لخصه في عشرة فصول، ثم أضاف إليه الفصل الحادي عشر، أوجز فيه أصول الاعتقاد، وقد كتب على هذا الفصل أكثر من ثلاثين شرحاً. أنظر كتاب الذريعة (ج ٥/٣) ج ١١٧/١٣ وما بعدها.

المؤلفات كلها باللغة العربية.

يقولون إن ابن المطهر الحلي (المتوفى عام ٧٢٧ هـ) قد أدخل الإلخان الجايتوخان المغول المذهب الشيعي، وقد طمس المؤلفان الآخران الشهرة التي لقيها علماء الشيعة السابقون، وفي زمن الصفويين وبعد استقرار المذهب الشيعي في إيران أصبحت مؤلفات الفقيهين الحليين دستوراً ودليلاً أصلياً للشيعة في الشريعة والإلهيات وفقه الإمامية.

ويقسم علماء الإمامية معتقداتهم إلى الأصول الخمسة التالية أو "أصول الدين":

- التوحيد : أى أصل وحدانية الله.
  - العدل : الاعتقاد في عدالة الله.
  - النبوة : الاعتقاد في الرسالة ونبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وأسلافه أى الأنبياء السابقين.
  - الإمامة: حتمية الاعتراف بتوارث الإمامة في آل على (رضى الله عنه).
  - القيامة، أو المعاد: الإيمان ببعث الموتى و "المحكمة الرهيبة" والحياة الأخرى.
- ويشترك الشيعة الإمامية والسننيون في أربعة من هذه الأصول الخمسة، أى التوحيد والعدل والنبوة والقيامة، إلا أن الشيعة يرون "العدل" بمفهوم قريب من تفسير المعتزلة له، ويرفضون أيضاً القدر غير المشروط، ولكن الشيعة الإمامية الإثنى عشرية يختلفون اختلافاً بيناً عن أهل السنة والجماعة في أصل الإمامة والخلافة.

وأساس أصول الشيعة هو نفس أصل الإمامة، "فإمام" السنة و "خليفته" ليست

له أية صفات قدسية ولا يعد معلماً نافذ الأمر، وعلى النقيض من ذلك "إمام الشيعة"، فهو بصفاته الشخصية التي أودعها الله في أصله إمام ومعلم للمسلمين ووارث لمقام النبي، يحكم ويعلم باسم الرسول من قبل الخالق، وله صفات تسمو على الصفات الإنسانية تبعده عن المستوى العادى للبشر، و "العصمة" صفة يعترف الشيعة بها للإمام، أما علماء السنة فيرون "العصمة" وفقاً على محمد (صلى الله عليه وسلم)، أما الشيعة فيقولون بهذه الصفة للأئمة أيضاً ويعتبرونها طبيعة فيهم.

ولا ينتهى الخلاف عند ذلك، فالشيعة وحتى الفرق المعتدلة منهم (فيما عدا الزيدية) يؤمنون بأن الأئمة يحملون "الظهور الإلهى" فى طبيعتهم وجبلتهم، ونطفة هذه العقيدة فى القرآن حيث سمى موسى "كليم الله"، لكن محمداً (صلى الله عليه وسلم) لم ينسب هذه الصفة إلى نفسه، وبسط الشيعة القول فى أصل النور الإلهى الأزلى أو "النور المحمدى"، وكان هذا النور الإلهى ينتقل منذ عهد خلقه آدم بالتواتر من ابن مختار لآدم إلى ابن آخر يختار من قبل الله، وبعد ذلك انعكس ذلك النور فى عدد من الأنبياء وفى النهاية انعكس فى عبد المطلب جد محمد (صلى الله عليه وسلم) ووصل بعده إلى النبي وانعكس الجزء الأخير فى أبى طالب أخى عبد الله، ووصل من بعده إلى ابنه على (رضى الله عنه)، وبعد على انعكس النور الإلهى متواتراً فى سلسلة الأئمة الذين كانوا من أخلاف على من جيل إلى جيل آخر، الانعكاس أو "ظهور" النور الإلهى نفسه هو الذى جعل أفراداً من الأسرة العلوية جديرين بمقام الإمامة فى زمانهم، ووهبهم القوى الروحانية فوق الإنسانية.

وعلى أصل العصمة أو معصومية الإمام نشأت فكرة ابتعاد الإمام عن اقتراف الذنوب والآثام، والوقوع فى الخطأ، والعصمة فى القول والاعتقاد والأفعال، ووجهة نظر الشيعة الإمامية فيما يتعلق بالإمامة على النحو الذى أسلفنا القول فيه.

يقول جولد تسيهر إن الشيعة المعتدلة تفكر نفس التفكير تقريباً فيما يتعلق

بأئمتهم، ومن المؤكد أننا لن نجد هذه العقائد مطبقة كما هي مدونة وثابتة فى أصولها النظرية، ولكن يمكن القول بأن الشيعة بعامة يقبلون هذا الرأى فيما يتعلق بما هية أئمتهم<sup>(١)</sup>، ولا يقر هذا الرأى بمبدأ مقام الألوهية للإمام، بل يعترف فقط بإمكانية ظهور النور الإلهى وانعكاسه فى وجودهم، ويفتح الطريق أمام جماعات المؤمنين الذين لا يدركون المعنى الدقيق للعبارات والألفاظ والمطالب الروحانية بألوهية الأئمة (الحلول)، وقد وصل غلاة الشيعة إلى مثل ذلك القول.

وبناء على ذلك فإنه طبقاً لتعاليم الشيعة الإمامية لا يؤمن أتباع هذا المذهب فقط بوحداية الإله ورسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) والأنبياء السابقين له والوحى ونزول القرآن، وإنما يجب أن يؤمنوا أيضاً بإمام الزمان وأنه مختار بصفة خاصة من قبل الخالق، وأنه قد ظهر فيه قبس من النور الإلهى، وأنه معلم معصوم يهذى المؤمنين ويرشدهم إلى السعادة الأبدية.

ويقول الإمامية إن الروح لا يكتب لها النجاة دون معرفة إمام الزمان، وإن معرفة الإمام الحقيقى وأتباعه شرط ضرورى ولازم للنجاة، وإذا حدث تعارض بين رأى الإمام ورأى المأمومين نتيجة إيراكهم الحسى فيجب أن ترجح عقيدة الإمام ورأيه، لأن العصمة للإمام تجنبه الزلل والانحراف وهى منبع هذا الرأى، فمن الممكن أن تخدع الحواس الإنسان العادى وتزين له الخطأ صواباً فى ذهنه ووجدانه.

وفىما يتعلق بالسنة فإن الإجماع هو أعلى مقام الاعتماد، ويقصد به العقيدة الواحدة والرأى الواحد المتفق عليه من قبل علماء السدين، إلا أن الأمر بالنسبة للشيعة مختلف، فهم يرون أن أعلى مراتب الإجماع واليقين فى الرأى الذى يجب

---

Goldziher beirroe zur lit eraturgesch. Ichreder shi'e, p. 440.

(١)

أن لا يحاد عنه ممثل في إمام كل عصر وفترة، ومن المؤكد أن الشيعة يقبلون بمبدأ الإجماع ولكن بشرط أن يتم الاتفاق في رأى العلماء في العقائد والآراء مع إرادة الإمام ورأيه وعقيدته.

كما يعتقد الشيعة أيضاً بضرورة معرفة الأئمة وحوزتهم للعلم اللدنى، ذلك العلم الذى يدرك المفهوم الدينى إدراكاً تاماً ويستظهر العلوم الغيبية وكل تاريخ العالم، وقد كشف هذا العلم اللدنى والمخفى لعلى وانتقل منه إلى سائر الأئمة الآخرين.

ويحتوى هذا العلم الشامل على معرفة المعنى الباطنى للقرآن الذى لا يدركه أهل الحرم كما يعرف أسرار الطبيعة ويدرك المعنى الخفى لجميع الوقائع فى تاريخ البشر من آدم حتى يوم القيامة، وعلى هذا فإن الإمام يجب أن يكون مطلعاً على جميع الأحداث والوقائع الماضية والحاضرة والمستقبلية فى التاريخ وكل ما سوف يحدث بعد موته.

كان محمد (صلى الله عليه وسلم) يقول إن الله لم يعطه استعداد القيام بمعجزات كما أعطى عيسى إلا أن الإمامية نسبوا آلاف المعجزات لكل واحد من الأئمة. وإذا كانت النجاة للمؤمنين مستحيلة بدون وجود الإمام والمرشد، لذا فلا يمكن أن يكون هناك دنيا دون إمام الزمان.

وبعد غيبة الإمام محمد بن الحسن الإمام الثانى عشر وجدوا الحيلة فى مبدأ الإمام المستور (الغائب)، ولم يكن هذا فكراً جديداً فقد كانت إحدى فرق الكيسانية تعتقد بذلك، وكانوا يقولون إن إمامهم الإمام السابع أى الإمام محمد بن إسماعيل، كما نرى الإمامية يبسطون القول عن فكرة الغيبة بصورة أكثر تفصيلاً من سائر الفرق الشيعية كما أسلفنا القول، فالغيبة طبقاً لإرادته تعالى، وتحجبه عن أنظار سكان الدنيا، ويداوم حياته فى حالة الستر والاختفاء هذه، وإن حياته المستترة من

الممكن أن تكون على هذا النحو كنوع من المعجزات، وقد تستمر عدة قرون أو عدة آلاف من السنين.

وطبقاً لقول ابن بابويه فإن الإمام المستور مختلف بصورة كلية عن أنظار كافة الناس، ومن الممكن أن يظهر لبعض المختارين من أمثال علماء الدين، أو يتصل بهم ويسدى إليهم النصائح والحكم والأوامر. وعلى هذا النحو فإن الإمام المستور لما ينعم به من يقظة وحدة نظر وبصيرة مطلع على مصير جماعته الدينية، ويرشدهم ويقودهم بصورة غير ظاهرة. ويرتبط موضوع الاستشهاد بتقديس الأئمة وبخاصة الإمام الأول على والإمام الثالث الحسين بن علي ارتباطاً وثيقاً، ولم يحظ هذا الموضوع بالقبول من قبل أهل السنة، لأن مذهب السنة والجماعة كان متغلباً كدين رسمي للدولة، يعكس ما حدث بالنسبة للشيعة الإمامية الذين كانوا محل الإضطهاد والمطاردة والإيذاء، وحافظوا على وجودهم دائماً في صورة مستورة خفية.

وفكرة تعظيم الشهادة في سبيل الدين والتطهر عن طريق الاستشهاد والمصير المحزن لأهل بيت علي والأئمة من بعده أحد العقائد الأصلية والمرشدة، ويحظى بتقديس وتعظيم الاستشهاد والشهداء عند الشيعة بما يحظى به من أهمية عند المسيحيين، وقصة الشهادة واستشهاد جميع الأئمة وقيام مراسم العزاء في يوم (عاشوراء) العاشر من المحرم في ذكرى واقعة كربلاء (التي وقعت في ذلك اليوم طبقاً للروايات)، وإقامة احتفال (يوم الغدير) أي غدير خم، وذكر قصص حياة الشهداء وزيارة أضرحتهم وقبور أولياء الله (وهو أكثر انتشاراً بين الشيعة عن أهل السنة). إن هذه المراتب ترتبط بتقديس وتعظيم مبدأ الشهادة والشهداء ارتباطاً وثيقاً، ويرتبط المبدأ بتقديس الأئمة أيضاً.

ويربط أكثر أهل الشيعة وبخاصة الإمامية بين فكرة رجعة الإمام المستور



وبين فكرة ظهور المهدي الذي سيظهر في آخر الزمان، وليس أهل السنة بعيدين لو غرباء عن هذه الفكرة أيضاً، فقد كانوا يعتقدون في بداية الأمر أن المهدي هو عيسى المسيح شئ واحد (الذي يجب طبقاً للمعتقدات الإسلامية أن يعلن عن اقتراب يوم القيامة)، ولكنهم أظهروه كشخص مستقل بعد ذلك، ولكنه كما نبه جولدتسيهر بقوله: "على الرغم من أن أهل السنة والجماعة في الإسلام يبنون رأيهم وفكرتهم عن المهدي المنتظر على أساس ثابت من الأحاديث، إلا أن هذا المبدأ ليس مبدأ أساسياً من مبادئ الشريعة، وينظرون إلى هذا الأمر دائماً على أنه نوع من الأساطير المتعلقة بمستقبل مثالي، وتكملة للرؤية الدينية الشاملة عند أهل السنة".

والمهدي عند أهل السنة مبشر ومخير بنهاية العالم وقيام القيامة، وسماته مبهمة وغير واضحة ولا يمثل أهمية في معتقداتهم، وليس هناك عندهم للمهدي تصور بشخص معين، ورغم هذا فإن أهل السنة يعتقدون طبقاً لأحاديث النبي بأن المهدي يحمل نفس اسم النبي أي محمد، إلا أنهم أي أهل السنة والجماعة لا يقبلون بالمهدي المنتظر والإمام الثاني عشر للشيعة الإمامية وهو الإمام محمد بن الحسن.

وعلى العكس من ذلك فقد ظهر اعتقاد راسخ بظهور المهدي عند الشيعة (عند الإمامية مع الاعتقاد برجعة الإمام الثاني عشر الذي يسمى لذلك باسم محمد المهدي) واعتبر واحداً من الأصول الثابتة والأساسية للمذهب الشيعي، ويعتقد الشيعة أن الإمام المهدي سيقبض أثر النبي وأمره بعد رجوعه وسنحي الحقوق المدرسة لأسرته التي اصطفاه الله، وسيعيد للإسلام بهاء الذي كان عليه في أيامه الأولى، وسيقيم الحكومة الروحية الدينية التي سحقها الخلفاء السنيون بأقدامهم وأضاعوها، في نفس الوقت سيملاً الإمام المهدي الدنيا بالحقيقة والعدل، ويمحو الظلام ويبيد أساس الظلم الذي أذاقه بعض الناس بعضهم الآخر، ولهذا شاعت أحاديث بين الشيعة مفادها: أن الإمام المهدي سوف يبسط العدل على الأرض،

وطبقاً للأحاديث المشار إليها فإن الإمام المهدي هو صاحب السيف، أو بعبارة أخرى هو الذي سيقود حركة الشيعة ضد الظالمين ليحقق سلطان الحق والعدالة، وسينتصر عليهم بعون الله وتأييده.

ولهذا فإن فكرة رجعة الإمام المهدي قد تضامنت مع آمال العامة - أي الحرفيين وأهل القرى والطبقات الكادحة من سكان الصحراء - على أمل إحداث نوع من التغيير الاجتماعي، ومن هنا ندرك التحليل الواقعي الذي ذكره (و. و. بارتولد) وأيدته البحوث الحديثة التي تؤكد أن التشيع قد ظهر بصورة أكثر شيوعاً بين طبقات أهل الريف في إيران (وعدد آخر من الأقطار مثل سوريا وآسيا الصغرى واليمن)، فكان التشيع بياناً وتجسيداً لآمال الناس في شكل عقيدة، وأضيف إليه اعتقاد الناس برجعة الإمام المهدي، وفكرة التغيير الاجتماعي في شكل مذهبي، فقد تجسم الإمام المهدي في تصور الشعب كالمصلح الاجتماعي والمنقذ لهم من الحاجة والمصائب والمظالم.

إن ظهور المهدي بصفة المسيح أي الذي يغبر النظام الاجتماعي وتقديس الشهداء، هاتان النقطتان للتشيع - أي التشيع الذي كان موضع التعقب والإيذاء - في نظر عامة الشعب - أي الشعب الذي كان يعتبر حياته غالباً نوعاً من الاستشهاد في إطار المجتمع الإقطاعي - أشد النقاط أهمية وأكثرها انتشاراً.

وكانت فكرة انتظار المهدي منتشرة إلى حد كبير بين شيعة إيران، ويتضح ذلك من النماذج الآتية: فطبقاً لما أورده ياقوت من أنه في بداية القرن السابع الهجري في مدينة كاشان - إحدى المعاقل الأصلية للشيعة في إيران - كان كبار رجالات تلك المدينة يخرجون من الصباح الباكر من كل يوم من بوابة المدينة ويسرجون جوادا أبيض ويزينونه ويخرجون به حتى يركبه الإمام المهدي الذي ينتظرونه في كل لحظة حين يظهر إليهم فجأة، ولكنهم كانوا في أسف دائم لأن

الإمام لم يكن يظهر. وقد تكررت هذه الظاهرة مرة أخرى في معقل شيعى آخر وهو مدينة سبزوار التى كانت آنذاك تحت حكم السربداريين أى فى القرن الثامن الهجرى، فكان أهل تلك المدينة يخرجون كل صباح وعند الغروب إلى الميدان الكبير فى المدينة، وقد أسرجوا جوادا فى انتظار ظهور المهدي صاحب الزمان. ومن البدهى أنه قد ظهر فى مثل هذه الأوضاع طائفة كبيرة من المهديين الكاذبين.

ولم تكن مطاردة الشيعة وإيذاؤهم سبباً فى إجبارهم على إخفاء تبشيرهم لنشر المذهب أو تأييد وجهة النظر القائلة بضرورة إخفاء العقيدة وحسب، وإنما كان سبباً فى اعتبار إخفاء العقلاء لإيمانهم أصلاً من الأصول الكلية التى يجب مراعاته، ويطلقون على هذا الأصل اصطلاحاً التقية والكتمان، وهذا الأصل قائم على أساس تفسير آية القرآن الكريم أو توجيهها التوجيه الذى تدعو إليه، وهذه الآية: "قل إن تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله"<sup>(١)</sup> ويجيز الأحناف هذا الرأى للمؤمنين استثناء - وليس له صفة العموم - خوفاً من الهلاك، فلم أن ينكروا إيمانهم ويعلنوا ذلك بصوت واضح ولكن عليهم فى الوقت نفسه أن ينكروا فى باطنهم ما أعلنوه على لسانهم (وهذا العمل مشابه للمبدأ الذى قبل به اليسوعيون والجزويت).

وقد تمادى الشيعة فى هذا المبدأ إلى أمد بعيد فلم يجيزوا ذلك فى البلاد التى يكون الشيعة فيها موضع اضطهاد أو إيذاء، بل إن الشيعة كانوا مكلفين ومجبرين على إخفاء عقيدتهم، وأعلنوا أن كل من يعلن ذلك أو يجاهر به ليس من الشيعة، بل أوجبوا على الشيعى الذى يؤدى هذا الأصل ألا يفكر فى هذا بقلبه قط وأن يعتقد أن ما أعلنه على لسانه باقتضاء الضرورة ليس من عقيدته فى شئ، بل يجب عليه أيضاً أن يلعن أعداء دينه وأفكارهم، وأن اللعن الخفى لأعداء الدين فى باطنه واجب أخلاقى على كل فرد من أفراد الشعب، فقد ورد فى أحد كتب الأخبار الشيعية أن

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٩.

شخصاً شيعياً سأل الإمام السادس جعفر الصادق: يا خليفة النبي، إننى غير قادر على أن أساعدكم وأنفذ أوامركم بالفعل والعمل، وما أستطيعه فقط هو أن أرد أعداءكم فى قلبى وألعنهم فما جزائى ؟ فأجابه الإمام قائلاً: "أخبرنى والدى عن والده وجدى عن والده (أى الإمام الثالث الحسين (رضى الله عنه) أنه سمع هذا الحكم من النبى (صلى الله عليه وسلم) أن الضعيف إلى حد أنه لا يستطيع مد يد العون إلينا نحن أهل بيت أى لينصرنا نحن العلويين ولكنه يلعن أعداءنا مختلياً فإن الملائكة تنثى عليه وتدعو له: اللهم ارحم هذا العبد الذى يفعل ما يمكنه أن يفعل ولو كان بمكنته أكثر من ذلك لفعل، فرد الله عليهم أنه استمع نداءهم وطلبهم وقد عفا عنه وقبله بين المصطفين وله منه خير الجزاء".

وجميع فروع الشيعة يؤمنون بمبدأ التقية عدا الزيدية، وقد تطرف فى الإيمان به كل من الإسماعيلية وغلاة الشيعة (الدروز والنصيرية والحروفية والموليين علياً أى على اللهية وأمثالهم). وعلى هذا فإن لب معتقدات الشيعة الإمامية فى الإمامة هو تعظيم على والأئمة أخلافه، وقبول الإمام الظاهر والمستتر فى باطنه وقلبه شرط لنجاة الروح "إن محبة على تمحو جميع الذنوب كما تحرق النار اليابس من الأشجار وتجعلها رماداً تنزوه الرياح" ويضيف الشيعة الإمامية للشهادتين الدالتين على الإيمان وهى: (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله) شهادة أخرى هى: (وأشهد أن علياً ولي الله..).

سبق القول إن أفكار المعتزلة كان لها تأثير كبير فى عقيدة الشيعة فى الإلهيات، وقد توسع الزيدية فى قبول مبادئ المعتزلة وأصولهم توسعاً كبيراً فى عقيدتهم أكثر من الشيعة الإمامية، ويرجح الإمامية عبارات أكثر اعتدالاً، ومع هذا فإن الإمامية يقبلون بنظريات المعتزلة فيما يتعلق بالأصول ويؤمنون بقولهم فى التوحيد والعدل، والتوحيد يستلزم رد التشبيه والعدل يستلزم رد التقدير بلا شرط،

ويسمى الشيعة أنفسهم أهل العدل والتوحيد مثل المعتزلة أى بنفس مفهومهم، ويؤيد جولد تسيهر هذا الرأي، وطبقاً لهذا الرأي فإن الله خلق الإنسان حر الإرادة وجعله مسئولاً عن أفعاله، ويجب أن يفهم التقدير الإلهي بمعنى أن الله مطلع على جميع أفعال عبادة طوال حياتهم منذ الأزل، وأن هذه الأفعال مثبتة في لوح محفوظ مقدر فيه أفعال كل إنسان. ويبنى الإمامية قولهم بوجود الإمام في كل عصر وعصمته على أساس استدلالات المعتزلة.

أى أن مبدأ المعتزلة - العدل الإلهي - يستلزم أن يهب الله عباده في كل عصر مرشداً وإماماً روحياً معصوماً من السهو والخطأ بعيداً عنها، لكي يهدي الناس إلى الصراط المستقيم صراط النجاح والفلاح.

والتفسير عند الشيعة - وبخاصة عند الإمامية - يبنى على استكراك إيهامى أو تأويل لمعنى القرآن الكريم، والشيعة غاضبون كثيراً لعدم ورود اسم على بن أبى طالب في القرآن الكريم، إلا أنهم وجدوا تعليلاً لذلك أرضاهم، مفاده أن كاتب الوحي زيد بن ثابت قد فعل ذلك بأمر من عثمان وأقاربه الأمويين الذين كانوا يكونون عداً مستحكما لآل على، لذا جعل متن القرآن على هواهم وحذف كل موضع يتعلق بعلى. مثل هذا القول أن التخمين قابل للتصديق إلى حد ما، ولكنه أمر لا يمكن إثباته، ولهذا السبب فإن الشيعة يعتبرون متن القرآن الذى جمعه زيد والذى يؤمن به أهل السنة ناقصاً، ويعتقدون أن المتن المذكور غير مطابق للمتن الأصلي أو الأول للقرآن الكريم، كما تعتقد الشيعة أن السورتين (١١٣) و (١١٤) ليستا أصليتين في القرآن الكريم وأن زيدا قد أضافهما إلى المتن الأصلي مضطراً، إلا أن علماء الشيعة يأخذون بجزء من هذا المتن الرسمى نظراً لانتقاد، ويقرأون بعض الآيات قراءة مغايرة لقراءة أهل السنة، أو يفسرون بعض الكلمات تفسيراً يغير معنى العبارات، ويثبتون هذه التفسيرات في الحواشى ولا يضمنها إلى المتن

الأصلى، وبناء على هذا يقرأون القرآن فى المساجد دون تغيير.

فمثلاً وردت كلمة (على) بمعنى عال فى إحدى آيات القرآن، وهى فى هذا الموضع صفة للقرآن: (وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم)<sup>(١)</sup> فيرى الشيعة أنها فى هذا الموضع اسم على، وفى موضع آخر ورد: (سلام على آل ياسين)<sup>(٢)</sup>.

فيقرأه الشيعة (سلام على ياسين)، وبناء على هذا يتضح أن نكر على وإن أتى فى صورة مبهمه فإنه محفوظ فى متن القرآن الكريم حتى بعد جمع زيد له.

يضاف إلى ما سبق أن كلمة (أمة) التى وردت فى عدة أماكن فى القرآن الكريم وتعنى الخلق والشعب أو الجماعة الدينية إنما هى تصحيف وخطأ، ويقرأونها (أئمة) أى الأئمة لأنها تكتب أمة فى الخط العربى. وبناء على هذا فإن الكلمات التى وردت فى النص القرآنى بمفهوم الجماعة الإسلامية إنما تعنى وفقاً للتأويل الشيعى مصطلحاً خاصاً بالأئمة توجب ضرورة الإيمان بهم والامتثال التام لأوامرهم.

ويؤول الشيعة اسم السورة السادسة عشرة من القرآن الكريم أى سورة النحل وكذلك إحدى آيات تلك الصورة تأويلاً ظنياً بأنهم الأئمة العلويون، وأن الرحيق الذى يمتصه النحل من الزهر والفاكهة بأنه يعنى التعاليم المنجية التى ذكرت مستترة فى القرآن الكريم، وأن الأئمة العلويين هم الذين يفسرون تلك التعاليم للناس. ومن هنا فإن الشيعة يلقبون علياً بلقب أمير النحل، وتأويلهم فى هذا تأويل إيهامى يروونه فى المعنى الظاهرى للقرآن الكريم، والهدف من هذا التأويل الاستفادة من القرآن الكريم لتأييد مبادئهم التى ترسم صورة عليا لعلى (رضى الله عنه) ولبيان أهمية الأئمة العلويين.

---

(١) سورة الزخرف، الآية ٤.

(٢) سورة الصافات، الآية ١٣٠، ورسمها فى المصحف "إل ياسين". وهذه قراءة.

والاختلافات المذهبية من ناحية الشريعة والحقوق بين الشيعة وبخاصة الإمامية وأهل السنة ليست كبيرة، ولكن نوضح أكثر سمات الحقوق عند الإمامية وإلى أى حد بلغت أكثر مما أقره أهل السنة فيما يتعلق بالحقوق المدنية والجزائية يجب أن نضيف قليلاً من الشرح، ونضيف ما وصل إليه جولد تسيهر من استنتاج فى هذا الصدد، إذ يقول إن الفرق بين التشريعات المذهبية والحقوق عند الشيعة وما هو كائن عند فرق المسلمين الأخرى لا يبعد أن يكون فرقاً بين أتباع المذهب المسمى هذا أو ذاك، وأن هذه الاختلافات ظاهرية فقط وأنها متطابقة تماماً فى كل الفرق الأخرى كما هى موجودة بين الأحناف والمالكية وغيرها.

وكما ينقسم علماء أهل السنة وفقهاؤهم إلى أصحاب الحديث أى الذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث وأصحاب الراى أى الذين يجيزون الأخذ بالاستنتاجات المنطقية والراى للشخصى، فقد برز أيضاً بين الشيعة الإمامية اتجاهان رئيسيان فيما يتعلق بالمسائل الدينية والحقوق، الأول: الأخباريون (من الكلمة العربية أخبار التى تعنى الأحاديث) الذين يجتهدون فى حصر ذلك فى القرآن والحديث فقط (وهم الأقلية)، والثانى: الأصوليون الذين يربطون بين القياس والإجماع على قدم المساواة مع أحكام المجتهدين (وهم يؤلفون الأكثرية).

والواقع أن القسم الثانى أى الأخير يمثل المذهب الحقوى الذى يطلق عليه اسم المذهب الجعفرى أو مذهب الإمام جعفر الصادق. ويرفض الشيعة المبدأ المقبول لدى السنة القائل بأن باب الاجتهاد مقفول الآن، وأن طراز المجتهدين الأوائل الذين كان لهم حق إيداء الراى وإصدار الحكم فى الأصول والفروع الفقهية غير موجود، ولا يمكن أن يوجد. ويقول الشيعة إن هناك الآن العديد من المجتهدين المرموقين المؤثرين الذين يستطيعون أن يظلوا باقين حتى رجعة الإمام المهدي، وإن المجتهدين هم الذين يلقبون بلقب آية الله، وإنهم معززون محترمون لدى الشيعة

الإمامية. وإن هناك المجتهدين موجودون في كل الأماكن المقدسة من العراق العربي مثل النجف وكربلاء والكاظمية وسامرا وقم ومشهد بجوار مزارات الأمة. ويعد انتصار التشيع في إيران في العهد الصفوي أصبح لازماً أن تحظى جميع الأوامر الملكية والقوانين الإصلاحية لكل شأن من شئون الدولة بموافقة وإقرار هؤلاء المجتهدين، كما أن إعلان الجهاد في سبيل نصرته الدين يجب أن يصدر عنهم وبموافقتهم.

وأكبر خصائص الحقوق المدنية عند الشيعة بالقياس إلى الحقوق المدنية عند السنة والجماعة هو القول بالزواج المؤقت أو زواج المتعة، وكان هذا الزواج قائماً عند العرب الجاهليين، إلا أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أو الخليفة عمر (رضي الله عنه) قد أبطله ومنعه، وتعتقد الشيعة الإمامية أن منع هذا الزواج من قبل النبي غير ثابت وأن إلغاءه من قبل عمر أمر غير قانوني لأن عمر نفسه في نظرهم ليس أكثر من مغتصب للخلافة.

والزواج المؤقت أو المتعة (كلمة عربية معناها اللغوي شيء للتمتع) ومعناها الإصطلاحى الزواج المؤقت أو الصيغة (وهي كلمة عربية ومعناها لغوياً عقد الزواج الذي يجيزه الشيعة) من الممكن أن يتم برضاء الطرفين وأن يعقد لمدة يوم حتى ٩٩ سنة قمرية. وكان زواج الصيغة المنقطعة أو المتعة في بداية الأمر أمراً مشروعاً في الخفاء وإظهاره نوع من الفحشاء وهو أمر ممنوع، ثم تحول بعد ذلك إلى نكاح دائم مع الأخذ بالاعتبار أن زوجة زواج المتعة محرومة من الحقوق التي تحصل عليها الزوجة العقدية (أي حق الحصول على المهر والميراث بعد موت الزوج وحق الحصول على منزل بمفردها والخدمة وغير ذلك). كما أن زوجة زواج المتعة ليست مساوية للزوجة العقدية في المعاشرة مع زوجها، وسيدات الأسر الساداتية ليس في استطاعتهن ممارسة هذا الزواج.



ويعتقد الشيعة الإمامية أن زواج المتعة فى الواقع زواج معاشرة أو رفيقة مخدع أو (concu bant) يبيح للرجال الراحة والمتعة لأنه لا يحمل الرجال التبعات الواجب أداؤها بالنسبة للزوجة العقدية. وزواج المتعة عمل إنسانى يتيح للإنسان الفقير الذى لا يستطيع تحمل واجبات الزوجة العقدية. كما يتيح للموسرين والأعيان القدرة على تخطى القانون الشرعى الذى يمنع الزواج بأكثر من أربع، والواقع أن بإمكان كل شخص الزواج بعشرة وعشرات فى آن واحد زواج متعة، وتحديد زواج المتعة بمدة تسع وتسعين سنة يجعل النساء مقيدات بزواج واحد طوال العمر إلا أنه لا يقيد الرجل لأنه يستطيع متى شاء أن يطلق زوجة المتعة ويتجاوز عن المدة الباقية لها، ويعد الأولاد الذين تلدهم زوجة المتعة مثل أولاد الجوارى شرعيين وقانونيين، وعلى المرأة بعد انتهاء مدة زواج المتعة (أو بعد الطلاق أو موت الزوج) أن تنتظر انقضاء فترة العدة المقررة بثلاثة أشهر وعشرة أيام حتى يعلم هل هى حامل أم لا ؟ فإذا ثبت حملها فإنها تستطيع أن تحصل على النفقة من زوجها السابق.

وتستطيع المرأة بعد انقضاء العدة أن تتزوج زواج متعة جديد، ولا يجب على المتزوج زواج المتعة أن يدفع مهراً لزوجته، وينص فقط على أن يدفع لها راتباً شهرياً، ولا تستطيع المرأة فى حالة زواج المتعة أن تلغى هذا الزواج قبل انتهاء المدة المحددة له، وغالباً لا يحرر سند أو وثيقة مكتوبة لزواج المتعة القصير الأمد. أما الزواج المؤقت الطويل الأمد فغالباً ما يحرر سند مكتوب يتضمن البنود الآتية.

- الرجل المتمتع: فلان (اسم الرجل ولقبه).
- المرأة المتمتعة: فلانة (يذكر اسمها) وينص على أنها عاقلة وبالغة وحررة وعارفة عالمة بالأمر لها حق التصرف فى أمورها.
- المدة: مثلاً من يوم حتى ٩٩ سنة قمرية يوماً بعد يوم وليلة بعد ليلة تعهد

الزوج: بأن يدفع مبلغاً معيناً شهرياً.

وهذه الشروط مقبولة ومعتبرة.

ينيل العقد كما هو متبع فى الوثائق والمستندات الأخرى بخاتم القاضى وخاتم الشهود (مكان التوقيع) ويقرأ نص العقد بصوت عال، ويعلن الإيجاب والقبول من الطرفين. وكما سبق فإنه توجد اختلافات بين فقه الإمامية فى الجزئيات والفقه السنى، ويتشابه فقه الإمامية إلى حد كبير مع فقه الشافعية فى الحقوق، ولهذا السبب فقد جرت العادة على أن يعلن الشيعة عن أنفسهم بأنهم شافعيون فى البلاد السنية اتباعاً لمبدأ التقية الذى يؤمنون به.

ونذكر الآن بعض الخصائص الفرعية على سبيل المثال الفقه الإمامى، فلا يجيز الإمامية زواج الشيعى بواحدة من أهل الكتاب أى المسيحيين واليهود كالشافعية (ولكنهم يجيزون ذلك بالنسبة لزواج المتعة)، كما يجيزون عبارة الطلاق مع الاحتفاظ بحق تجديد الزواج أى الطلاق الرجعى، وفى هذا يجب أن تطع الزوجة إرادة زوجها، وطبقاً للفقه الإمامى فإن الطفل فى حالة طلاق والدته يبقى مع الأب دائماً (فى حالة الزواج العقدى) كما لم يجز الإمامية تحرير العبد غير المسلم إلا إذا تم شراؤه.

كما لا يكفر الإمامية من ينطق بالكفر أو يسب النبى بل إنهم يحكمون بالموت على من يفعل ذلك، وعلى كل من يقول كلاماً لا يليق بالأئمة العلويين ويعدونه جديراً بالقتل، وفى حالة الردة فالإمامية يقبلون توبة المرتد بشرط أن يكون فى بداية أمره تابعاً لدين آخر ثم أسلم ثم ارتد عن الإسلام، إذا يمهلونه ثلاثين يوماً حتى يتوب، وخلاف هذا يحكم على المرتد بالموت دون قيد أو شرط ولا تقبل توبته.

ولا يقبل الإمامية طعماً أعده أى من أهل الكتاب، بخلاف أهل السنة الذى

يجيزون تناول الطعام الحلال المعد بأيدي الكتابيين، وهو الطعام الحلال ما عدا الخمر ولحم الخنزير وغيره مما حرم، كما منع الشيعة تناول الطعام مع أهل الكتاب.

كما أوجبت عقيدة الشيعة أن يكون إعلان الجهاد بحكم صادر من إمام الزمان أو حكم المجتهدين في مرحلة الغيبة.

وينادى الشيعة الإمامية للصلاة مرتين، وتقرر في العهد الصفوي أن يلعن الخلفاء الثلاثة الأوائل أبو بكر وعمر وعثمان على الملأ.

كما توجد اختلافات فرعية كثيرة في تأدية الصلاة المفروضة والوضوء والاعتسال والزيارة، وطبقاً لما ورد في مجموعة الحقوق الإمامية التي كانت موضع القبول من قبل الشيعة في عصر الشاه عباس الأول والمعروفة باسم (جامع عباسي) لمؤلفها الشيخ بهاء الدين محمد للعالمى فقد ورد بها ١٧ قاعدة واجبة و ١٥ قاعدة مستحبة في الاعتسال و ١٢ قاعدة واجبة و ٢٠ مستحبة في الوضوء و ١٢ قاعدة واجبة و ٧ مستحبة للتيمم و ١٢ واجبة و ١٥ مستحبة لغسل الميت.

وللإمامية فضلاً عن الأعياد العامة الإسلامية أيام عطلة أخرى خاصة بهم وأهمها يوم عاشوراء أى العاشر من المحرم المصادف للذكرى السنوية لواقعة كربلاء واستشهاد الإمام الثالث أى الحسين بن على وهو يوم عزاء، وكانت مراسم التعزية مقرونة بقراءة الروضة والتقييد بالسلاسل واللطم، وتصادف أيام عاشوراء بداية السنة القمرية عند المسلمين يعنى أول المحرم وبالإضافة إلى ما سبق فالشيعة يذكرون عدة أيام بالدعاء وزيارة الأضرحة وقبور الأولياء وغيرهم، من ذلك يوم الأربعين لاستشهاد الإمام الحسين وأصحابه الذى يصادف يوم العشرين من شهر صفر وهناك يوم آخر هو يوم وفاة السيدة فاطمة ابنة النبى (صلى الله عليه وسلم) أو زوجة على (كرم الله وجهه) المصادف للثالث عشر من جمادى الأولى، ويوم

ولادة الإمام الأول على المصادف ليوم الثالث عشر لشهر رجب، ويوم طعن على الموافق للتاسع عشر من رمضان، ويوم عيد الغدير وهو يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، كما تقام كذلك الاحتفالات في ذكرى ولادة أو استشهاد الأئمة.

ولا يقف الشيعة موقف السنة المتشدد من التصوير والنحت لأشكال الإنسان، فتشاهد صور المنياتور المخطوطة للأنبياء ومن بينهم محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى والأئمة الآخرون (على أن يسدل ستار على وجوههم أو يرسم خط يوضح ملامحهم فقط) وأولياء الله وشيوخ الصفوية وغيرهم، مع أن علماء الإمامية لا يؤيدون رسمياً تصوير أولياء الله والأئمة، ومع هذا ظهر فن التصوير عند الشيعة مشابهاً للفن الذي ظهر عند المسيحيين مثل صور الأنبياء ومحمد (صلى الله عليه وسلم) والأئمة على الجدران وغيرها، ويلاحظ مثل هذه الصور في المزارات والسبل، بل وفي بعض المساجد.

وقد أحرز المذهب الشيعي الإمامي مزيداً من الانتشار والانتصار في إيران بعد هزيمة منافسيهم أي الإسماعيلية والقضاء عليهم تقريباً في القرن السابع الهجري، وقد انتشر هذا المذهب في إيران في الفترة الممتدة من القرن السابع حتى التاسع الهجري، وتولى الشيعة الإمامية قيادة الحركات الشيعية الكبرى.

• • •

## الفصل العاشر

### الإسماعيلية والقرامطة وغلاة الشيعة

إذا قارنا بين الشيعة المعتدلة - أى الكيسانية والزيدية والإمامية - نجد الاختلاف بينهم وبين أهل السنة يكاد ينحصر فى عدة نقاط فى أمور الشريعة أخصها ما يتعلق بالإمامة الوراثة للعلويين فقط، وكان الخلفاء العباسيون يسمون عددا من فرق الشيعة باسم الغلاة (من الكلمة العربية "غلا" أى خرج عن المسموح به) .

وكانت السمة المشتركة بين فرق غلاة الشيعة تتمثل فى القول بالوهمية على (رضى الله عنه) وأخلافه من بعده وهم العلويين، وكانت الفرق المشار إليها تنتشر أفكارها المختلفة فى القول بالحلول (باللاتينية incarnation) أو القول بالتناسخ أو انتقال الأرواح من جسم لآخر (مرادف الكلمة اللاتينية transmigration) وينشرون أفكارهم هذه بأشكال وطرق مختلفة، ويذكر علماء الدين والمتكلمون ثلاثة أنماط أو أشكال فى القول بالوهمية البشر، على النحو التالى :

"الظهور أى manifestatio باللاتينية" أو انعكاس الإله أو القوى الإلهية فى الإنسان .

"الاتحاد" أى اتحاد البشرية والألوهية فى آن واحد فى الروح الواحدة "الحلول" أى نفاذ القوة الإلهية فى الإنسان، وعندئذ تظهر الصورة الأدمية للإنسان فى شكل الطبيعة الإلهية .

والاعتقادان الأخيران اختص بهما فرق الغلاة فقط، ويذكر علماء الدين السنة والشيعة المعتدلة والصوفية المعتدلون أن القائل بهذا القول كافر بعيد عن الإسلام

ليس مسلماً، أما أراؤهم فيما يتعلق بمبدأ الظهور فمختلفة، وهناك تشابه بين عدد من أفكار ومعتقدات الشيعة الإسماعيلية - وهى الفرقة التى ظهرت فى أواسط القرن الثانى الهجرى ولعبت دوراً كبيراً فى سائر أقطار الشرق الأدنى وإيران - وعقائد غلاة الشيعة، لدرجة أن الأستاذ . أى بلياييف يقول إن السبب الأصلى الاجتماعى لنشأة المذهب الإسماعيلى عبارة عن تصاعد الصراع الطبقي فى عهد الخلافة العباسية طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين (بلياييف : الفرق الإسلامية ٤٧ وما بعدها) .

وكان نمو تيار الإقطاعيين وتعاضم قوة الإقطاعيين المحليين ( بخاصة فى إيران) وتزايد وطأة الضرائب وتقلها سبباً فى ظهور الكثير من الانتفاضات والحركات المناوئة والثورات الشعبية التى كان يقوم بها غالباً أهل القرى، وكانت كل هذه الانتفاضات تقريباً تتستر بستار من العقائد والفرق المذهبية، وكان دثار العقيدة الذى تستر به عدد كبير من الانتفاضات التى حدثت إبان القرنين الثانى والثالث الهجريين عبارة عن عقائد ودعايات فرقة غير إسلامية، وهى فرقة الخرمية التى كانت تقتفى مبادئ المزدكية التى كانت رائجة فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين وكان العديد من الثورات الشعبية منذ بداية القرن الأول الهجرى وبصفة خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين تحت قيادة الشيعة المعتزلة والغلاة والإسماعيلية، ورغم أن هذه الثورات كانت متباينة الواحدة مع الأخرى فإن نقطتين قربت ووجدت بينهم، النقطة الأولى أنهم لم يقبلوا أن يتبوأ مقام الخلافة الأمويون أو العباسيون والثانية الأفكار الخاصة بالعدل الاجتماعى والمساواة الاجتماعية التى كانت تبدو أحياناً فى صورة شعارات مبهمه غير واضحة مثل تعاليم الخرمية والقرامطة وتضفى على نفسها حيناً آخر شكلاً أكثر تطرفاً للإشتراكية .

والقاسم المشترك فى انتفاضات الشيعة هو الكفاح من أجل استقرار الإمامة الحقيقية للعلويين، وتطهير الدين من الدنس، والعودة به إلى الصورة التى كان عليها فى صدر الإسلام، والمناداة بالحكومة الدينية، الحكومة التى تمثل فى أنظار الناس العدل المطلوب والأمان وهو ما يعارض الحكومة غير الدينية، وكان هذا التفكير الواضح هو السبب الذى يعده أحد علماء الاجتماع واحداً من خصائص وسمات الثورات والانتفاضات الشعبية الموجهة ضد الهيئة الحاكمة لعصر الإقطاع، ومبدأ انتظار المهدي المسمى الصفة والذى يعد مبدأ مشتركاً بين غالبية الانتفاضات الشيعية مرتبط كذلك بأمال الناس ورغباتهم، الرغبة فى استقرار وإحكام سلطان العدل وبسطه على وجه الأرض .

وقد تكررت فكرة المهدي دائماً بأشكال شتى فى أخبار الشيعة وأنه سيملاً الأرض بالحق والعدل كما ملئت بالظلم والجور .

وعلى هذا يجب الربط بين ظهور وانتشار المذهب الإسماعيلي مع تصاعد حدة التناقضات الطبيعية والانتفاضات الشعبية ضد السلطة الحاكمة فى سائر أقطار الخلافة فى القرنين الأول والثانى الهجريين .

وقد أوضح عالمان من الاتحاد السوفيتى من بين الباحثين الروس وهما: ١٠ أى بلياييف، وأى ١٠ برتلس، أوضحا البناء الاجتماعى والسمات والمظاهر الطبيعية للمذهب الإسماعيلي والقرامطة فى المراحل المتقدمة، ولم يدرس تاريخ الفرقة الإسماعيلية وتنظيماتها وأصولها فى المراحل المتقدمة كما يجب أن يكون حتى الآن، ويرجع عدم الدراسة إلى أن مجموع المعلومات المتعلقة بأصول المذهب الإسماعيلي وتنظيماته فى المراحل المتقدمة (وبخاصة فى القرنين الثانى والثالث الهجريين) التى كانت المرجع الذى اعتمد عليه الدارسون الأوروبيون فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان قد كتبها علماء المذهب السنى أو العلماء

المرتكون عن هذا المذهب أو المتشككون فيه، وكان هذان الفريقان على غير إطلاع كاف على الأصول الباطنية للمذهب الإسماعيلي، أو أنهما حرفا أصول هذا المذهب وهما على علم به، أو أنهما نسبا إليه معتقدات كانت بعيدة عن روح وذهن أتباع هذا المذهب، لأن علماء المذهب السني كانوا يرغبون في أن يغرسوا في قلوب المسلمين السنة بذور النفور والحقد للإسماعيلية، فكانوا ينسبون للإسماعيلية الاعتقادات بالحلول والتناسخ وإنكار أصول الشريعة وعدم التدين والأعمال المنافية للأخلاق، ويجتهدون في إظهار تعاليمهم على أنها مشابهة أو مقاربة للأديان الأخرى غير الإسلام، وقد بين العديد من المؤلفين ( منهم مؤلف سياستنامه المكتوبة بالفارسية وهو رجل سياسى من رجال القرن الخامس الهجرى وهو خواجه نظام الملك) بينوا تشابه الإسماعيلية بالمزدكية، بل إن بعض من كتبوا فى الملل والنحل مثل الشهرستاني - وكانوا غير مغرضين - عدوا بعض فرق الخرمية فى عداد الإسماعيلية .

وقد بقى عدد قليل من المؤلفات الإسماعيلية التى ألفت فى وقت متأخر، ومن الصعب فى أغلب الوقت إظهار مقدار التباين بين معتقدات الإسماعيلية فى بدايتها مع ما ذكرته المصادر المتأخرة من معتقدات .

الآن فإن مؤلفات الباحثين وآراءهم فى تاريخ المذهب الإسماعيلي ومبادئه وأتباعه موضوع دراسة وإعادة نظر فى ضوء المتسور الإسماعيلية الأصلية والدراسات التى قام بها : بـ لويس، ولويس ماسينيون، والهمدانى، وـ أيـ إيفانوف . ما فيما يتعلق بمؤلفات وـ أيـ إيفانوف <sup>(١)</sup> فمن المسلم به أن هذه المؤلفات قد أضافت معلومات وفيرة وجديدة عن تاريخ الشيعة ومعتقداتها، ونظرا لميله الشديد

---

(١) هاجر ايوانوف من روسيا عام ١٩١٨ وظل مدة طويلة من المقربين لـ أغاخان رئيس فرقة الإسماعيلية بالهند.



ومدحه المستمر للمذهب الإسماعيلي فإن هذه النقطة قد قلت كثيرا من أهمية  
أثاره. ويحاول المؤلف الأنف الذكر أن يبرئ الإسماعيلية فى أنظار المسلمين  
المعاصرين، وأن يدفع عنهم الاتهامات التى كتبها مؤلفو القرون الوسطى والباحثون  
المعاصرون المتعصبون ضدهم، ويثبت أن الإسماعيلية فى مرحلتهم المتقدمة لم  
يكونوا متخلفين اختلافا بينا مع أهل السنة، ويذكر إيفانوف فى معرض حديثه أنه لم  
يجد فى معتقدات الإسماعيلية مطلقا أى أثر بسيط للصراع الطبقي وأية إشارة  
صغيرة للأفكار الاشتراكية. وهذا الرد والنفي دون دليل غاية فى التطرف  
والتعصب وأمر يناقض الموازين التاريخية .

وليست مؤلفات العلماء الروس هى وحدها التى تعارض رأى إيفانوف بل  
يناقضها أيضا مؤلفات علماء الغرب مثل : ل. ماسنيون، وف. هيتى، التى تباعد عن  
أسلوب علماء الاتحاد السوفيتى، وقد شرح هذان العالمان الأخيران الأصول  
الاجتماعية للقرامطة والعلاقة بينهم وبنى طبقة الحرفيين، ويمكن إثبات علاقة  
الإسماعيلية (والقرامطة كانت فرعا من تلك الفرقة) بالصراع الطبقي إلى نشب فى  
سائر أقطار الخلافة، وكانت السمة المشتركة بين الخرمية والإسماعيلية والقرامطة  
تتمثل فى مشاركتهم الثورات والانتفاضات الاجتماعية، وكان هذا السبب هو الذى  
حدا بالمؤلفين السنة إلى وضع الفرق المذكورة فى سلسلة واحدة ذات صبغة واحدة  
وجعلتهم متشابهين

وكان ظهور الفرق الإسماعيلية مرتبطا بالانقسام الذى حدث بين صفوف  
الشيعة فى أواسط القرن الثانى الهجرى، فقد حرم الإمام السادس للشيعة وهو الإمام  
جعفر الصادق أثناء حياته ابنه الأكبر إسماعيل من الإمامة واختار ابنه الرابع  
موسى الكاظم لخلافته، وقد ورد فى الأخبار والروايات القديمة أن السبب فى حجب  
الخلافة عنه إيمانه الشراب، فاعترف فريق من الشيعة بموسى الكاظم إماما سابعاً

وسمى أتباعه من بعده باسم الإثنى عشرية (اثني عشر إماما) أو الإمامية واعتبر فريق آخر من الشيعة إسماعيل وارثا لمقام الإمامة .

لكن يبدو أن السبب الفعلي لهذا الانقسام يرجع إلى رغبة فريق من الشيعة المتشددين إلى اتخاذ خطوات فصّالة مضادة لأن الثورات الشعبية قد عمت القسم الشرقي من الخلافة إبان استقرار الأسرة العباسية، وبهذا الطريق ظهر فرع جديد من الشيعة سمي أتباعه بالإسماعيلية. ومع أن إسماعيل قد توفي أثناء حياة والده جعفر الصادق (م ١٤٨هـ) الإمام السادس للشيعة فقد توفي إسماعيل عام (١٤٥هـ) إلا أن اسمه ظل علما عليهم، واختار الإسماعيلية محمدا الابن الأكبر لإسماعيل إماما سابعاً، فكان الإمام محمد موضع مطاردة من العباسيين، فاختفى في ناحية من دومانة بالقرب من مدينة الري (بإيران)، وتفرق أخلاف الإمام محمد هرباً من المطاردين لهم في الأقطار المختلفة ( في سوريا وخراسان وغيرهما). وكان لا يعرف اسم ولا مكان إقامة الإمام الذي يدين له الناس بالطاعة والانقياد إلا عدد قليل من أتباعه من الأوفياء، وكان باقى أفراد الإسماعيلية لا يعرفون حتى اسم إمامهم الخفى أو المستور .

وتعرف المرحلة الممتدة من بعد فترة ظهور الإسماعيلية إلى بداية القرن الرابع الهجرى فى تاريخ الإسماعيلية باسم مرحلة الستر أو الاختفاء، وما نعرفه عن الأئمة المستورين قليل ونادر، وحتى إن أسماءهم مختلفة ومتباينة فى المراجع المختلفة، ورغم هذا فإن هذا الموضع لم يمنع الإسماعيلية من إقامة تنظيم سرى ضخم من أتباعهم، وكان المبلغون لتعاليم هذه الفرقة والذين يسمون بالدعاة ينشرون تعاليم تلك الفرقة، وكانت هالة الاختفاء والستر المختلفة التى أحاطت بتعاليم تلك الفرقة سببا فى جمع عدد من المريدين الجدد حولها، حتى إنه لم يكد القرن الثالث الهجرى يشرف على النهاية حتى كان عدد الإسماعيلية فى جنوب العراق والبحرين

وغرب إيران وخراسان وسوريا ومصر وبلاد المغرب كبيراً .

ويبدو أن الفترة الممتدة من القرن الثاني حتى القرن الثالث الهجرى قد شهدت انقسام الإسماعيلية إلى فرقتين فرعيتين :

الأولى قبلت بالأئمة المستورين من أعقاب الإمام محمد بن إسماعيل بعد وفاته، وسمى أتباعه هذه الفرقة بعد ذلك ( فى بداية القرن الرابع الهجرى) باسم الإسماعيلية الفاطمية، أما أتباع الفرقة الأخرى فكانوا على اعتقاد راسخ بأن عدد الأئمة مثلهم مثل الأنبياء المرسلين يجب ألا يزيد عن سبعة، ولهذا السبب عدوا الإمام محمد بن إسماعيل آخر الأئمة، ويعتقدون أن الأئمة لن يظهروا بعده، ويجب ألا تشخص الأبصار إلا فى انتظار ظهور النبى السابع المهدي المنتظر الذى سيظهر قبيل يوم القيامة، وتسمى هذه الفرقة الفرعية القائلة بأن الأئمة سبعة فقط باسم السبعية، وأطلق عليهم بعد ذلك فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى اسم القرامطة .

ولم يكن تقسيم الإسماعيلية تقسيماً قاطعاً لمدة طويلة، لأن الهالة الضخمة من الاختفاء والاستتار التى أسبغت على الأئمة المستورين لم تجعل الرابطة مباشرة بينهم وبين الجماهير التابعة لهم، بل إن أحداً لم يكن يعرف أسماء هؤلاء الأئمة، ولهذا السبب فإن الخلاف على قبول هؤلاء الأئمة أو عدم قبولهم لم يكن سبباً فى ظهور العداء بين أفراد هذين القسمين المشار إليهما، وغالباً ما كانوا يطلقون عليهم اسم الإسماعيلية بصورة أعم، وأحياناً يطلقون عليهم اسم السبعية أو القرامطة، وقد ظل هذا الوضع قائماً حتى بداية القرن الرابع الهجرى .

وليس معلوماً حتى الآن منشأ اسم القرامطة ( من الكلمة العربية قَرْمَط وجمعها قرامطة) وكان الطبرى أول شخص ذكر القرامطة فى معرض تذييله لأحداث سنة ٢٥٥هـ، فقد كان بين طائفة الزنج الذين ثاروا على الخلافة العباسية،

والفلاحين والبدو الفقراء الذين انضموا تحت لوائهم (فى العراق الجنوبى وخوزستان منذ عام ٢٥٤-٢٧٠هـ) جماعة من المقاتلين كانوا يطلقون عليهم اسم القرامطة (الطبرى ج١ ص ١٧٥٧) .

أما فيما يتعلق بأصل كلمة قرامط فهناك افتراضات مختلفة حولها .

ومن المحتمل أن التنظيم السرى للقرامطة كان قد تكون قبل قيامه ثورة الزنج، ومن الجائز أنه ظهر فى محيط الحرفيين، وقد حدثت ثورة القرامطة فى سنة (٢٦٠هـ) بخراسان، وبدأت الثورة الكبرى لهم فى العراق الجنوبى تحت قيادة حمدان قرامط، الذى أسس فى (٢٧٧هـ) فى الكوفة (دار الهجرة) أو ملجأ الهروب فى الهجرة، الذى كان يحوى الخزانة العامة، وتعهد القرامطة بأن يؤدوا خمس دخلهم إلى ذلك الصندوق. وكان القرامطة يبسطون سفرة الأخوة، كان هذا العمل جزءاً من عاداتهم المذهبية، وكان المشتركون فى هذا المكان يتناولون خبز الجنة (ومن الجائز أن هذا العمل كان انعكاساً لما كان موجوداً عند المسيحيين من تقسيم للبطير والشراب)، وكان الهدف الأسمى من ذلك أن يتم تقسيم كل شئ من النعم بصورة متساوية .

واستطاعت جيوش الخليفة فى عام ٢٩٤هـ إخماد ثورة القرامطة تماماً ثم نمر ذلك العراق السفلى وإيران. (بعد أن خرب العراق الجنوبى كلية) وقبل ذلك التاريخ وفى عام ٢٨١هـ استولى القرامطة على البحرين وأخضعوا مدينة الحسا أو الأحساء فى (٢٨٤هـ) وكانت تلك المدينة هى عاصمة دولة القرامطة التى كانت قد تكونت بها، وقد اجتهد أتباع تلك الفرقة فى تطبيق نظريتهم وهدفهم الاجتماعى فى تلك المنطقة بصورة عملية .

ثم حدثت ثورة القرامطة فى سوريا عام ٢٨٧هـ تحت قيادة الداعى القرامطى زكريا (الذى يسميه أتباعه باسم زكرويه)، وأخمدت تلك الحركة إلا أنها كانت تطل

برأسها فى بعض الأحيان فى أماكن متفرقة من سوريا وفلسطين حتى نهاية القرن الرابع الهجرى .

ويذكر البيرونى العالم الخوارزمى المشهور (والمتوفى ٤٤٠هـ) أن القرامطة استولوا على المولتان والمناطق المجاورة لها فى العقد الرابع من القرن العاشر الميلادى (القرن الرابع الهجرى)، وأسسوا دولة هناك، وأن السلطان محمود الغزنوى قد أباد هذه الدولة فى ٤٠١هـ، وكان نوح بن منصور السامانى (وقد حكم من ٣٣٢هـ إلى ٣٤٣هـ) قد أخذ ثورات القرامطة فى خراسان وآسيا الوسطى، ومع هذا فقد بقى فى إيران عدد كبير من الإسماعيلية المنتسبين إلى الفرقتين المشار إليهما، فتعقبهم محمود الغزنوى وصب عليهم جام غضبه، وارتكب فيهم الأعمال العنيفة القاسية، وحين انتزع عام ٤٢٥هـ مدينة الرى من يد آل بويه واعتقل كثيرا من القرامطة الفاطميين وأعدمهم .

وكانت الجماعة الأصلية من أتباع الفرقة الفرعية القرمطية مشكلة من الفلاحين، ولم يكن عدد الحرفيين والبدو الرحل بينهم قليلا، وقد وحد بينهم جميعا العداء الشديد للخلافة العباسية، والرغبة فى تأسيس تنظيم اجتماعى جديد قائم على المساواة .

أما أتباع الإسماعيلية فى المغرب الذى قبلوا الأئمة المستورين فقد بسطوا نفوذهم على بلاد المغرب فى مقابل بسط القرامطة نفوذهم على أقطار الشرق الإسلامى من الخلافة، وقد تبوأ عبد الله بن ميمون (متوفى ٢٥١هـ) مكانا بارزا بين رجال تلك الفرقة الفرعية المذكورة إبان القرن الثالث الهجرى، وكان فى بداية أمره من رجال خوزستان، كان والده طبيبا جراحا للعيون، وكان يصنع اللؤلؤ، ولهذا السبب لقب بالقذاح، ومن المحتمل أنه كان إيرانيا زرادشتيا، وكان يعيش فى الأهواز، وقد ورد فى الأخبار أن عبد الله كان يداوم القراءة والإطلاع فى الإلهيات

والفلسفة، ونال مرتبة الداعى فى المذهب الإسماعيلى، وكان يعمل بالتبشير والدعوة فى خوزستان نائباً عن الإمام المستور. وقد أمر بالاختفاء، واتخذ البصرة ملجأه فى بداية الأمر، ثم هرب من هناك إلى مدينة إسلامية (فى سوريا) حيث أسس هناك مركزاً للدعوة الإسماعيلية، وأخذ يرسل المبلغين والدعاة من هناك إلى سائر الأطراف يعلنون فى الناس أن الإمام المستور (صاحب الزمان) وهو المهدي يجب أن يظهر سريعاً وتقرب عبد الله من القرامطة ووضع فى اعتباره أن يستفيد من سخط الناس وضجرهم من الخلافة العباسية والمصاعب التى تواجهها نتيجة للهجمات والانتقادات الشعبية التى أضعفتها .

ويذكرون من بين أتباعه اسم حمدان قرمط وواحداً من أقربائه يسمى عبدان كانت مؤلفاته مشهورة آنذاك ولكنها لم تصل إلينا .

ويعتقد فقهاء السنة (ويوافقهم المحققون فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) أن عبد الله بن ميمون هو واضع أصول الباطنية تعادل الكلمة "أزوتريك" المشتقة من الكلمة اليونانية التى تعنى داخلى أو باطنى ولا يطلع عليها غير الأصفياء والمختارين، وأصول الباطنية الظاهرية (تعادل بدورها كلمة أكزوتريك يونانية المشتقة من كلمة يونانية أخرى تعنى خارجى أو ظاهرى والتى اصطبغ بها غير المصطفين.

وينفى إيفانوف وينكر بشدة تلك العقيدة التى راجت مدة طويلة بين المسلمين ويعتبر ذلك نوعاً من الخرافة والأسطورة، وطبقاً لرأى إيفانوف فالفكر الباطنى الإسماعيلى قد تكون تدريجياً نتيجة لتكامل الفكر الباطنى للشيعية فى المراحل السابقة، وعلى أية حال فليس معلوماً من أى مصدر تكونت الأصول الخفية للإسماعيلية، وفى كل الحالات فإن تكامل فرعى الإسماعيلية له أهمية كبرى، وكان عامة القوم أيضاً على معرفة وإطلاع بهذه الأصول، ولهذا السبب فإنهم كانوا

يطلقون على الخاصة من فرعى الإسماعيلية اسم الباطنيين (الباطنية باللغة العربية في مقابل الظاهرية أى التعاليم الظاهرية التى يعرفها كافة الناس) وسنتحدث عن تعاليم الباطنية الإسماعيلية.

فى الفترة الممتدة عبر القرنين الثالث والرابع الهجريين نشر الدعاة فى سوريا حيث مركز الإسماعيلية فى السلامية شائعات تقول إن المهدي قد ظهر وأنه هو الإمام الإسماعيلي عبيد الله الذى سيظل اسمه مستورا حتى آخر الزمان، وليس معلوما حتى الآن هل كان عبيد الله فى الواقع هو الإمام السابع للإسماعيلية من أعقاب محمد بن إسماعيل أم كان دعيا، على أية تقدير فإن من المسلم به أن عبيد الله أراد السلطة مستفيدا من قرامطة العراق وسوريا ( فى عام ٢٨٧هـ) وتولى قيادة انتفاضتهم فى سوريا، وبعد إطفاء نيران هذه الفتنة ترك عبيد الله رفاقه وزملاءه لمصيرهم المحتوم، وفر هاربا إلى مصر مصحوبا بلعناتهم وغضبهم (٢٨٩هـ) ومنها اتجه إلى بلاد المغرب .

وكانت بلاد المغرب قد شهدت أحداثا سياسية مهمة لفترة طويلة من بينها ما حدث عام ٢٨٢هـ، إذ كان قد رحل إليها داع إسماعيلي انطلق من مركز الإسماعيلية فى سلامية وكان يدعى أبا عبد الله الشيعي، وكان موطنه الأصلي بلاد اليمن، وشغل أبو عبد الله الشيعي منصب محتسب البصرة فى بادئ الأمر ثم انضم إلى فرقة الإسماعيلية، وأفاد من ضجر البربر فى تونس من السياسة الداخلية للحكام المحليين الأغالبة ( وكانت أسرة سنية المذهب ١٨٤ - ٢٩٧هـ) فشجع البربر على الثورة عام ٢٩٧ هـ وأطاحوا بحكم الأغالبة .

ونصب أبو عبد الله نفسه فى أوائل شتا ٢٩٨هـ فى مدينة الرقادة إماما وخليفة وأميرا للمؤمنين ولقب بالمهدي، وأطلقت الأسرة الجديدة على نفسها اسم الفاطمية إنتسابا إلى على (كرم الله وجهه) وزوجته فاطمة ( رضى الله عنها) بنت

النبي (صلى الله عليه وسلم) وسموا اتباع الأسرة الفاطمية باسم الإسماعيلية أيضا، وكانت خلافة الفاطميين (من ٢٩٨ إلى ٥٦٨هـ) تشكل قوة تهديد كبرى (ومنذ عام ٢٩٨ - ٥٤٨هـ) وبخاصة بعد استيلائهم على مصر الغنية عام ٣٥٩هـ، فزادت قواتها وتمكنت تمكناً كبيراً، وبنى الخليفة الفاطمي الإمام المعز في تلك الدولة مدينة جديدة باسم القاهرة المعزية بجوار الفسطاط (القاهرة القديمة) ونقل إليها عاصمته، وفي نهاية القرن الرابع الهجري كان القسم الأعظم من بلاد المغرب وليبيا ومصر وفلسطين وسوريا والحجاز تحت سيطرة حكومة الفاطميين الإسماعيلية .

وكان الاستيلاء على مصر أغنى بلاد الشرق من الناحية الاقتصادية سببا في إمداد الفاطميين بقوة حربية عظيمة وبوسائل عديدة، وأعطى الأئمة الفاطميون الإسماعيلية أهمية كبرى للدعوى الإسماعيلية ونشرها خارج حدود دولتهم، فأسس في مصر الخلافة الفاطمية مركز لنشر الدعوة عرف باسم دار الدعاة، ينطلق منه سائر الدعاة إلى جميع بلاد العالم الإسلامي، فانتشرت في جميع أنحاء إيران في القرن الرابع والخامس الهجريين تنظيمات سرية للفاطميين الإسماعيلية، وكان تأسيس الخلافة الفاطمية عام ٢٩٨هـ سببا في التفرق بين الإسماعيلية الفاطمية والقرامطة، وتبدلت كل واحدة من هاتين الفرقتين الفرعيتين إلى فرقة مستقلة، حقا إن قادة القرامطة كانوا يقيمون في غالب الأحيان رابطة مع الخلفاء الفاطميين من الناحية السياسية إلا أنهم لم يقبلوا حكمهم ولم يعترفوا بإمامتهم .

وطوال القرنين الثالث والرابع الهجريين كان قادة الانتفاضات القرامطة أمثال حمدان قرمط وعبدان يعملون كنواب للرئيس المختفى للفرقة الذي كان يسمى صاحب الظهور، وكانت إقامته مجهولة لهم، وبعد تأسيس دولة القرامطة في البحرين والتي كانت عامتهما الحسا (٢٨٦هـ) ترأس أبو سعيد حسن الكناني هذه الدولة كنائب مرسل من صاحب الظهور أو الرئيس الخفى لتلك الفرقة، وكان ينعم



باستقلال تام فى حكومته، وكان قرامطة البحرين أكبر خطر يهدد الخلافة العباسية  
لا سيما أن غالبيتهم كانت من المحاربين البدو والأعراب .

وتولى أمرهم بعد موت أبى سعيد ابنه أبو ظاهر سليمان خلفا له (حكم من  
٣٠٢ إلى ٣٣٣هـ) وفى عهده هاجم قرامطة البحرين مرات عديدة العراق الجنوبى  
وخوزستان وقطعوا طرق القوافل، وفى الثامن من ذى الحجة عام ٣١٧هـ وفى  
يوم النفرة إلى عرفات هاجم القرامطة مكة على حين بغته، واستولوا على المدينة،  
وأغاروا عليها، وقتلوا عدة آلاف من الحجاج وسكان مكة وأسروا عددا منهم  
وحملوهم معهم، ولم يكتفوا بهذا الحد بل إن الإسماعيلية نظرا لأنهم كانوا أكثر  
تمسكا بالأصول، وكانوا يعترضون على كثير من تقاليد أهل السنة المذهبية،  
ويعتبرون زيارة الكعبة ضربا من عبادة الأوثان، فقد أغاروا على هذا المكان  
المقدس، وانتزعوا الحجر الأسود من مكانه، وقطعوه نصفين وحملوه معهم إلى  
الأحساء، وأعيد إلى مكة بعد ذلك بعشرين عاما تقريبا بعد وساطة من الخليفة  
الفاطمى .

ويتضح التنظيم الاجتماعى الذى أسسه القرامطة فى البحرين نتيجة الشرح  
والنقصيل الذى ذكره ناصر خسرو العلوى الشاعر الفارسى الإسماعيلى الكبير  
الذى كان موجودا بالأحساء عام ٤٤٣هـ :

وكان سكان البحرين عامة مكونا من الفلاحين والحرفيين، وكانت مدينة الحسا  
تقع فى وسط بقعة من الأراضى الزراعية وأراضى النخيل، ولم يكن أى من سكان  
البحرين يدفع الضرائب تحت أى اسم كان، وامتلك السلطان ثلاثين ألفا من العبيد  
المشترين بالذهب من الزنج والأحباش، وكان يتركهم طوع اختيار الزراعة مجانا  
حتى يساعدهم فى الأعمال الزراعية ورعاية البساتين، وكذلك للمساهمة فى أعمال  
المبانى وترميمها وترميم طواحينهم، وكانت هناك طواحين للدولة لطحن الحبوب

والغلال بالأجر للناس، وكان باستطاعة كل مزارع أن يقترض من الدولة، وقدم الأحساء كذلك الحرفيون من أماكن مختلفة وكانوا يقيمون بها، وكان بمقدور كل منهم الاقتراض من الدولة بلا فوائد لشراء ما يلزم أعماله من آلات تساعد على إنجاز أعماله، وكان يستطيع الحصول على المال فى أى وقت يشاء دون إذلال أو إضافة ربح .

وبعد وفاة أبى طاهر تولى قيادة الدولة هيئة مكونة من ستة أشخاص من السادات يعاونهم ستة من خلفائهم سموا وزراء، وكان على هذه الهيئة أن تأخذ كل قرارا لها باتفاق الآراء، كما كان لهذه الدولة جيش مكون من عشرين ألفا من الجند، ومن الممكن أن يعد هذا الأساس سعيًا لإحياء الجماعة القديمة الساعية لتحرير المزارعين والحرفيين القائم على نظام العبيد (الرق)، ويقول أى بلياييف: حقا إن وجود الرقيق فى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى لجماعات القرامطة كان يرجع إلى التركيب القروى لتلك الجماعات، كما كان سببا فى ثورات القرويين فى الشرق الأدنى فى القرون الوسطى الذى كان موجودا عليه قبل عصور الإقطاع .

وكان الرقيق موجودا فى جماعات المزارعين فى تلك الفترة فى الأقطار الشرقية، ومما هو جدير بالذكر أن القرامطة مثلهم مثل الخرمية لم يكونوا مدركين لحال تلك الجماعة من الرقيق عند حديثهم ودعائهم حول المساواة الاجتماعية، لم يكن القرامطة منكرين لنظام الرقيق ولكنهم كانوا يرغبون فى أن تكون لهم جماعة بدلا من وجودهم كأشخاص وأفراد، وكانت هذه الدولة تشتري العبيد بالذهب أو يحصلون عليهم أثناء الهجوم والاستيلاء على بلاد الخلافة كآسرى، وقضى قرامطة البحرين على ملاك الأراضى والإقطاعيين، إلا أنهم حفظوا للرقيق جمعهم على أساس من الرفاهية والراحة، إلا أن هناك نقطة مسلم بها وهى أن القرامطة فى البحرين قد قضوا على جماعة الإقطاع وعملوا قدر طاقتهم على تحقيق غاياتهم أى

إيجاد الاستقرار والحرية لتلك الجماعة بإيجاد فرص العمل لهم .  
والفرق الكبير بين القرامطة والفاطميين الإسماعيليين يكمن فى برنامجهم الاجتماعى، وكان هذا الأصل والبرنامج واضحا وعنيفا فى تلك المرحلة، ويبدو أن الإسماعيلية الفاطمية لم يكن لهم برنامج اجتماعى عملى معين، وإنما كانت لهم آمال وأهداف مبهمه تدعو إلى استقرار سلطة العدل بعد ثبات الإمام المهدي واستقراره على سرير الحكم وكان عبيد الله المهدي أول خليفة فاطمى يعلن ويلقب نفسه بالمهدي، و اجتهد فى أن يضيف إلى ما ورد فى الأثر عن المهدي بأنه (يملا الأرض عدلا) قوله : (يملا المهدي الأرض الواقعة تحت سلطانه عدلا، وإن من سيأتى بعده سيملا ما بقى من الأرض عدلا) وبديهي أن عبد الله بعد تسلمه سنام السلطة لم يقم بأى إصلاح اجتماعى جدى سوى أخذ الأراضى من أيدي أصحابها السابقين ونقلها إلى أصحاب جدد من أتباعه.

والآن يصل بنا القول إلى الحديث عن أساس عقيدة الإسماعيلية الفاطمية :

تنقسم معتقداتهم إلى قسمين منفصلين تماما: الأولى ظاهرية ويقصد بها التعاليم التى تتناولها العامة ويحيط بها كل أفراد هذه الجماعة، والثانية باطنية تقتصر معرفتها على عديمخاتار وطبقة عالية من أفراد تلك الجماعة الإسماعيلية الفاطمية .

وتعد التعاليم والمعتقدات الباطنية تفسيرا أو تأويلا لتلك التعاليم الظاهرية والأصول الكلية للمذهب الإسماعيلى على هذا النحو : ( ليس هناك ظاهرا بدون باطن وليس هناك باطن بدون ظاهر) . وبعبارة أخرى فإن كل مادة من التعاليم الظاهرية لها تفسيرها الذى يؤدي المعنى الباطنى لها، ولا تختلف التعاليم الظاهرية

للإسماعيلية الفاطمية عن معتقدات الشيعة الإمامية كثيرا سوي في أن الإمام السابع لهم ليس موسى الكاظم وإنما محمد بن إسماعيل الذي تلاه الأئمة المستورون الذين تلاهم بدورهم الخلفاء الفاطميون ليتبوا أو مقام الخلافة، أما التعاليم الظاهرية

فهي نفسها الآداب والحقوق التي أتت بها الشريعة الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بالصلاة والاعتسال والوضوء والذهاب إلى المساجد والصيام وغير ذلك من الواجبات التي فرضت على المسلمين كافة (المؤمنين) باستثناء أفراد الطبقة العليا من تلك الفرقة .

وقد دون الفقه الإسماعيلي الفاطمي في القرن الرابع الهجري في مصر علي يد الفقيه الإمام القاضي النعمان، وكان جزءاً من تعاليمهم الظاهرية ما سبق القول فيه هو في الواقع المذهب الرسمي والعقيدة الرسمية التي انتشرت في عهد الخلفاء الفاطميين، ولكنهم في نفس الوقت لم يجبروا اتباع المذهب الإمامي أو المذاهب السنية المختلفة (المالكية والأحناف وغيرهما) وأهل النمة علي قبول مذهبهم وأرائهم، فقد كان الجميع يستطيع أن يؤدي شعائر الصلاة بمذهبه في حرية تامة . وكانت المعتقدات الباطنية مركبة من قسمين :

١ - التأويل أو التفسير الإيهامي أو الظني للقرآن والشريعة، فيعتبرون النار مثلاً تمثلاً لحالة الجهل التي غاص أكثر الناس فيها، والجنة تعني حالة العلم والإدراك الكامل التي يصل الناس إليها بمعرفة تعليمات الباطنية الإسماعيلية وطي مراحلها المختلفة .

٢ - الحقائق أو الفلسفة والعلوم ومزجها بالشريعة، وخصائصهم علي الرغم من ذلك ليست أساسية مبتكرة بل مكتسبة منقولة، أخذ أغلبها من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة (اليونانية)، ووفقاً لما هو واضح حتي الآن فإنها لم تشتق ولم تنتقل مباشرة من المقالات التسع لأفلاطون (في القرن الثالث الميلادي) بل أخذت عن روايات متأخرة عنها، روايات نسجها المؤلفون المسيحيون واليهود وخطوها بموضوعات وآراء أخرى .

لقد اكتشف الإسماعيلية أيضاً مثلهم مثل متصوفة المسيحية وصوفية المسلمين

الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وقبلوها، أى أنهم أخذوا الجزء الذي يعد عصارة وموجزا لأفكار التوحيد، ومزجوها بكثير من المظاهر المرئية، وأخذ الإسماعيلية كثيرا من آراء الأفلاطونية (القرن الرابع الميلادي)، ولكن ليس بصورة مباشرة إنما أخذوها بعد أن تناقلتها وأضافت إليها كثير من الأيدي .

وتقوم الفلسفة الطبيعية أو فلسفة الطبيعة الإسماعيلية وتعليماتهم المرتبطة بالدنيا الآلية وغير الآلية علي فلسفة أرسطو العقلية .

ذكر مؤلفو القرون الوسطي أن الإسماعيلية كانوا يعتقدون بالتناسخ أو انتقال الروح من جسم إلي آخر، ومن الجائز أنهم أخذوا ذلك من الفيثاغورثية الجديدة (وهذا أيضا بطريق غير مباشر) . يقول إيفانوف إن الإسماعيلية لم يؤمنوا قط بتناسخ الأرواح، ولكن لا يظن أنه محق في قوله هذا إذ يشاهد في مؤلفاتهم تأثيرات من المسيحية والغنوصية أو التصوف المسيحي، أما الظن بوجود تأثيرات مانوية في معتقداتهم فضعيف، لأن الإسماعيلية ينفون مبدأ الشر (أبليس) الذي تقوم عليه المانوية .

علي أية حال فإن معتقدات الإسماعيلية الفلسفية في أغلبها تتحو المنحي العقلي والاستنتاجي، ولكن يشاهد فيها أحيانا عناصر صوفية وأخري من السحر والخرافة .

وطبقا للتعاليم الباطنية فإن هناك الحق أو الحقيقة المطلقة أو وحدة المبدأ الواحد للمظاهر الكثيرة لعالم الغيب تعالي أو اللامرئي والأحد، وإنه فاقد الصفات وإن الناس لن يتعرفوا عليه ولا يمكن أن يقيموا رابطة معه، ولهذا السبب فإن أداء الصلاة إليه لايجوز .

وهنا نجد تباينا تاما بين تعاليم الباطنية الإسماعيلية مع التصوف والفلسفة الأفلاطونية المحدثه لأن الصوفية وأتباع الأفلاطونية المجدثة يقولون بأن الإنسان

يستطيع أن يتصل ويرتبط بالخالق بذاته وفكره، ولهذا اجتهد الإسماعيلية في أخذ مبدأ منشأ العالم من الأفلاطونية المحدثه حتي يبعدوا عنه مبدأ التصوف أو العرفان، وطبقا لمبدأ منشأ العالم فإن الإسماعيلية تقول بأن الخالق المطلق في حالة سكون أبدي، وأنه ليس خالقا للكائنات بدون وسيط كما يقول اليهود والنصارى وأهل السنة من المسلمين، وأن الخالق المطلق قد رشح جوهر الخلق من ذاته بواسطة الإرادة الأزلية أو "الأمر"، وأن هذا كان الصدور الأول للإله، وأن العقل الكلي موجد كل صفات الخالق، العلم صفته الأصلية، ويجب أن تؤدي الصلاة له، وأنه يُسمى بأسماء كثيرة من قبيل "الأول" و "الساتر" و "الروح" و "السابق" وغير ذلك .

وانبثق عن العقل الكلي الصدور الثاني وما دونه وهو النفس الكلي، وأن النفس الكلي غير كامل والحياة صفتها الأصلية، والنفس الكلي ناقص يسعى إلي بلوغ حد الكمال، تترشح منه فيوضات جديدة، وخلق النفس الكلي مادة البداية أو الهولي (وهي كلمة يونانية معربة)، تولدت منها الأرض والكواكب والسيارات والروح والكائنات الحية، وهي بهذا المبدع، ولكن مادة البدء غير فعالة وغير ثابتة وفاقدة لقوة خلق، ولهذا السبب فإنها تستطيع أن تخلق فقط الأشكال والصور المقلدة التي لا لون ولا رائحة لها للنماذج التي يخلقها العقل الكلي .

وقد أخذت أفكار النفس الكلية والعقل الكلي من الأفلاطونية المحدثه، والمبدأ القائل إن المحسوسات والأشياء العابرة إنما هي انعكاس فقط للصور والأفكار الأبدية يختلف كثيرا عن تعليمات أفلاطون، ويذكر الإسماعيلية أن الإنسان الكامل يجب أن يوجد كتاج علي مفرق رؤوس البشر، (وهذا نموذج لما هو موجود في تعاليم أفلاطون، وهي نفس فكرة "الصورة" أو "الفكر" للإنسان الحساس في عالم كامل لانقص فيه) . وبداية الإنسان وظهوره هو نفس رغبة النفس الكلي في التجلي والظهور نحو الكمال .

ومراحل الوجود السبع هي : الخالق المطلق تعالى، العقل الكلي، النفس الكلي، مادة البدء، المكان، الزمان، الإنسان الكامل، وهذه كلها تشكل في نظر الإسماعيلية العالم العلوي الذي هو منبع الخلق ودار الإبداع، الدنيا عالم كبير والإنسان عالم صغير، وتعتمد أصول وأفكار الباطنية الإسماعيلية بصفة خاصة علي التوازن والتطابق بين العالم الصغير والعالم الكبير، وكذلك علي التطابق بين عالم المحسوسات والعالم العلوي، فمعادل العقل الكلي وانعكاسه في عالم المحسوسات هو نفس الإنسان الكامل، أي النبي الذي يسميه الإسماعيلية اصطلاحاً باسم الناطق، أما انعكاس النفس الكلي في عالم المحسوسات فهو نائب النبي وما دونه الذي يسمونه الصامت أو الأساس، وواجبه أن يفسر للناس أقوال النبي بطريقة التأويل وذكر المعني الباطني، ويوضح لهم أقوال الرسول وكتابات، ولهذا فإن لكل نبي من الأنبياء معاونين فمثلاً كان موسى الناطق وهارون الصامت له وعيسى المسيح، وبطرس الصامت له وكان محمد الناطق وعلي الصامت له<sup>(١)</sup>.

وقد ظهر الناطقون والصامتون علي ظهر الأرض لنجاة بني آدم، والنجاة عبارة عن الوصول إلي العلم الكلي. والجنة عبارة عن إشارة وإيهام عن حالة الكمال هذه، كما توجد في العالم العلوي مراحل الصدور، فإن حياة الإنسان لها كذلك مراحل النبوة السبع والتي تعد مدارج طريق الوصول إلي الكمال .

ويتميز كل دور من أدوار الدنيا هذه عن الآخر بسبب ظهور ناطقة وصامته، ويجب أن تكون هذه الأدوار سبعة ارتبطت ست دورات منها بظهور الانبياء والمرسلين حتي الآن، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلي الله عليه وسلم، وستبدأ المرحلة السابعة بظهور آخر الانبياء الكبار أي القائم الذي

---

(١) الناطق والصامت انعكاس العقل الكلي والنفس الكلية، ليس "حلولاً" والحال بعض الباحثين يعتبرون "خطأ هذا الشق الأخير من معتقدات الإسماعيلية" المترجم الفارسي الهامش.

سيظهر قبل نهاية الدنيا .

وقد ظهرت الأئمة بعد الناطق في كل دورة نبوة، وحين يصل العالم إلي نهايته فإن البشر يحوزون العلم عن طريق الناطقين والصامتين والأئمة، وعندئذ ينتهي السوء والشر الذي هو ليس سوى الجهل، ويعود العالم إلي منبعه الأصلي أي العقل الكلي .

وقد نسب العلماء المسلمون هذه الفكرة للإسماعيلية التي تقول إن أيه نفس لن يحكم عليها بالعذاب الأبدى في نار جهنم، أو بعبارة أخرى فإن أي شخص لا يبقى في حالة الجهل بصورة دائمة، وإن النفس تستطيع أن تتال العلم والمعرفة عن طريق التناسخ عبر مراحل الوجود المختلفة . ومن الصعب الحكم هل هذه الفكرة ظهرت في أفكار الإسماعيلية في مراحلها المتقدمة أو بعدها؟ وعلي أي تقدير فإن الإسماعيلية كانوا يعتقدون أن إدراك المعرفة وتحصيل العلم الكامل ممكن فقط عن طريق المعرفة والقبول بإمام الزمان، أو بتعبير آخر بواسطة الانضمام لطائفة الإسماعيلية فقط .

وقد صنف الإسماعيلية طبقاً لتنظيمهم الضخم والثابت المراتب والمناصب الدينية إلي سلسلة من الدرجات علي النحو التالي : المستجيب أي الملتحق حديثاً بالطائفة والذي لم يدرك شيئاً من الأصول الباطنية، المأنون ( الذي يطلع علي أصول الباطنية) الذي لقن بعض أصول الباطنية، الداعي الذي اطلع علي أصول الباطنية واستقر الدعاة علي رأس التنظيمات المحلية للفرقة الإسماعيلية، الحجة هو الذي يرأس شبكة تنظيمات الإسماعيلية في ناحية ما مثل خراسان، وبهذا نعرف الدرجات السبع إذا ما عدنا الإمام والصامت والناطق .

ولم يرتق عامة المؤمنين عادة أعلي من الدرجة الأولى، ونادراً ما وصلوا الدرجة الثانية، وكان أعضاء الفرقة الذين نالوا الدرجتين الثالثة والرابعة يختارون



الرؤساء ويشكلون خاصة الإسماعيلية. ولكن من البديهي أن طريق وصولهم إلي الدرجات الثلاث العالی أي الإمام والصامت والناطق كان مسدودا أمامهم، وكان النظام الشديد المحكمة مسيطرا علي الفرقة، أما الأساس الذي وضعه القاضي النعمان لشریعة الإسماعيلية فلم يكن مبسوطا وكاملا، ويجب أن يتضح للأذهان أن القواعد المذكورة لم تكن مدونة إلا لأفراد الدرجتين الأخيرتين في طبقات هذه الفرقة، أما أعضاء الدرجات العليا الأخری لها المطلعون علي التعالیم الباطنية فلم يهتموا بالشریعة، إذ لم تكن إقامة الصلاة والإلتزام بالأوامر والنواهي والصیام ومراعاة سائر الأحكام أمرا إجباریا بالنسبة لهم .

وقد تشابهت تعالیم فرقة الإسماعيلية الفاطمية علي النحو الذي سبق ذكره بتعالیم القرامطة في المسائل الظاهرية والأسس الباطنية لكن مع اختلافات هامة، إذ انبثق من الجوهر أي النور العلوي الصدور الأول أو النور المشع، وقد خلق النور المشع العقل الكلي أو النفس الكلي ثم بعد ذلك مادة البدء التي هي نفسها نور الظلام، ونور الظلام أعمى خامد بلا روح، غير واقعي محكوم علیه بالزوال والعدم (فكر أفلاطون)، ولا يستطيع أن يدرك النجاة ويصل إلي الكمال غير الصفوة، وهم الأنبياء، والأئمة والمطلعون والخاصة من الفرقة، فهم جماعة النور المشع الذي انتشر في عالم المادة أو نور الظلام، وتنتقل أرواح هذه الصفوة فقط من نسل إلي آخر أما باقي أفراد البشر الذي ليسوا من الصفوة فلا يعدون أن يكونوا أشباح العدم .

وطبقا للروایات فإن عبدان هو الذي نظم درجات القرامطة ومراتبها، وكان عددها في البداية سبعا ثم زیدت تسعا، وذكر المؤلفون أسماء هذه الدرجات بصورة متفاوتة ولكنها - علي أية حال - مخالفة لدرجات الإسماعيلية الفاطمية .

والفرد عند القرامطة الذي يصل المرتبة الرابعة علیه أن يقسم أنه إذا فشي

أسرار هذه الطائفة فإن زوجته مطلقة، وكان أفراد تلك الفرقة يتعرفون علي أصول القرامطة وتعاليمهم وفقا لبرنامج خاص، يختص هذا البرنامج بضرورة بذور الشك في ذهن حديث الالتحاق بالفرقة، ثم يتعلم بعد ذلك طريقة إزالة هذا الشك . وكانت معرفة التعاليم السرية الباطنية مقصورة علي أفراد الطبقات الخمس العليا، وبسبب هذا البرنامج المنظم والمدون لتعليم المذهب الجديد أطلق عليهم اسم التعليمية، وكان القرامطة مرتبطين بجماعة إخوان الصفا (المحفل الفلسفي المشهور) من ناحية مبادئهم الفلسفية، وقد أثرت آراؤهم في فلسفة الفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ) وفلاسفة آخرين، وقد تحدثنا كثيرا عن التركيب الديمقراطي لجماعات القرامطة وبرنامجهم الخاص بالمساواة الاجتماعية، ويعتقد أن ماسنيون بأن تشكيل تنظيمات الحرفيين في ممالك آسيا وخاصة في إيران وآسيا الوسطي كان واقعا تحت تأثير القرامطة الشديد .

وكان القرامطة أكثر تحررا فكريا من الإسماعيلية الفاطمية فيما يتصل بالطقوس والمراسم الدينية الظاهرية والتعاليم الفقهية، فبينما كانت الإسماعيلية الفاطمية تجبر الطبقات الدنيا من أفرادها بالالتزام بالأوامر الفقهية والطقوس والتقاليد الدينية فإن أفراد الطبقات الدنيا من القرامطة لم يراعوا الالتزام بتلك المراسم والطقوس الدينية، ووفقا لما ذكره ناصر خسرو العلوي فإنه لم يكن في مدينة الحسا مسجد واحد (سوي مسجد صغير شيده المسلمون) .

ولا يؤدي أهل الحسا الصلوات اليومية، ولا يراعون المحرمات التي نهى الدين عنها، فيبيعون لحم الحيوانات جميعها حتي القطط والكلاب ويأكلونها، ولكنهم لم يمنعوا أهل الدين وأصحاب المذاهب الأخرى الذي يعيشون بينهم من أداء مراسمهم الدينية وعباداتهم، فيؤدونها طبقا لتقاليدهم، وقد أورد ذلك (ناصر خسرو) في القرن الخامس الهجري، ويوضح أن التعصب الديني كان خامدا بين القرامطة،

في حين أن الأمر كان بخلاف ذلك وعلي النقيض منه، في القدرة الممتدة من نهاية القرن الثالث حتى القرن الرابع الهجري، فقد كانوا يمتازون بالتعصب الشديد وعدم المداراة بالنسبة لاتباع المذاهب الأخرى بعامة وأهل السنة بخاصة .

وقد أضعفت جماعات القرامطة عدة عوامل منها عدم نجاح ثوراتهم وانتفاضاتهم ومطاردة السلاطين الغزنويين له وإيذاؤهم، ثم الخلافات والمنازعات الداخلية التي نشبت بينهم، حتى ذكر أي، بلياييف أن الهجوم الشديد الذي شنّه القرامطة علي الخلافة وأهل السنة قد ميزهم منذ البداية بسمّة خاصة، وأوجد لهم طابع الفرقة الخاصة والنهضة المذهبية،، ولهذا السبب كان القرامطة متعصبين ضد التصالح، فأشهروا السلاح ليس في وجه الخلافة السنية أو التابعين لها وحدهم وإنما في وجه كل شخص لا يقبل تعاليمهم ولا يلتحق بتنظيماتهم، فكانت حملات جماعات القرامطة المسلحة مستمرة ضد العزل والمسالمة في المدن والقرى، وكانت عمليات القتل والإغارة والاعتداءات المستمرة مستمرة ضد معارضيتهم، ومن بقي حيا منهم كانوا يأسرونه ويبيعونه في أسواقهم التي تمتلئ صراخا وضجيجا مع سائر الغنائم والأسلاب الأخرى .

وكانت ممارسة القرامطة لهذا الأسلوب سببا في انفصال جماعات كبيرة من القرويين عنهم، ويبدو أن هذا كان السبب الأصلي في خمود ثورة القرامطة، وقد انتهى تماما نفوذهم في العراق وإيران .

في مقابل هذا كانت الإسماعيلية الفاطمية قد بسطت نفوذها خارج حدود الخلافة الفاطمية في القرن الخامس الهجري، حتى إن الانقسام الحاد الذي دب بين صفوفها بانفصال الدروز أتباع "الدرزي" أو "دروزي" ( أحد المرافقين للخليفة الفاطمي الحاكم) لم يؤثر فيها أو يضعف من شأنها، ويعتبر الدروز الخليفة الحاكم تجسيداً للإله الذي حل فيه ( وهي صورة تشبيه غير لائقة) وكان الموطن الأصلي

للدروز في لبنان ولم يكن لهم نفوذ في إيران، وكانت الخلافة الفاطمية على ما يبدو قد بلغت أقصى نفوذها وقوتها وعظمتها في عهد الخليفة المستنصر (الذي حكم من ٤٢٨-٤٨٧هـ).

ولهذا السبب نعم المستنصر بنفوذ روحي ومادي كبيرين، فانطلق الدعاة الإسماعيليون من مركز الدعوة في مصر إلى الأمصار المختلفة لنشر تلك الدعوة ووجدوا استجابة لدعواهم وأنصارا لهم في إيران. وقد اجتهد الإسماعيلية في إيران في جذب المناوئين للسلاجقة في وطنهم إليهم منذ فتوحات السلاجقة (عام ٤٣٢هـ) خاصة وأن السلاجقة قد صمموا منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) على الاستيلاء على سورية، فحدث اتصال مباشر بينهم وبين الفاطميين، فضلا عن مصادمات بين الطرفين.

أما ما وصل إليه نفوذ الإسماعيلية الفاطمية في إيران والعراق وما بلغه من قوة فيتضح لنا من الجهد الذي بذل لتتصيب المستنصر خليفة وإماما. وقراءة الخطبة باسمه (بدلا من القائم الخليفة العباسي)، والمدح الذي كاله ناصر خسرو العلوي الذي كان بالقاهرة سنة ٤٣٩هـ للخليفة الفاطمي في كتابه (سفر نامه) دليل على التأثير العظيم والنفوذ القوي الذي كان يتمتع به الخليفة المشار إليه بين المعاصرين له. وكان السلاطين السلاجقة الأوائل الذي فتحوا إيران متعصبين تعصبا شديدا للمذهب السني، وقد استمرت عملية مطاردة وإيذاء الشيعة وبخاصة أتباع فرقتي الإسماعيلية بنشاط وجد كبيرين.

وقد برز في الفترة الثانية من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) الحسن الصباح الحميري بين طائفة الإسماعيلية واحتل مكان الصدارة فيه، وتذكر بعض الروايات أنه كان من أسرة تنتسب إلى ملوك حمير الذين حكموا في بلاد اليمن قبل الإسلام. وتذكر رواية أخرى أن أسرته كانت من أهل القرى في خراسان

وأن والده انتقل من الكوفة إلي قم حيث ولد الحسن بها. وتاريخ ولادته غير معروف وأنه كان علي المذهب الشيعي الإمامي في البداية كما كان والده، وأنه التقى في شبابه حينما كان تلميذاً بالمدارس بأحد دعاة المذهب الإسماعيلي المعروف باسم (أمير خراب) وتحادث معه وتناقشا، ومع أنه لم يستطيع إقناعه إلا أن أساس إيمانه تزعزع، ثم اتصل الحسن بن الصباح بعد ذلك بدعاة إسماعيليين آخرين هم أبو النجم الملقب بالسراج والمؤمن وعبد الملك بن عطاش، وكان الأخير قد بلغ مقام الحجة في المذهب وترأس جميع التنظيمات السرية الإسماعيلية في أنربايجان والعراق العجمي .

وقبل المؤمن الحسن بن الصباح عضوا في الجماعة، وأقسم الحسن طبقاً للتقاليد المرعية يمين البيعة للمستنصر كإمام وخليفة للفاطميين . وحوالي عام ٤٦٩هـ وصل الحسن إلي أصفهان حيث تقلد منصب ابن عطاش في تلك المدينة لمدة عامين، ثم سافر إلي القاهرة تلبية لأمر ابن عطاش حيث أقام في عاصمة الفاطميين ثمانية عشر شهراً (من صيف عام ٤٧١هـ حتي أوائل شتاء ٤٧٣هـ) .

في تلك الأثناء كان الصراع محتتماً بين جماعتين في بلاط المستنصر، جماعة منها تريد أن يرث المستنصر ابنه الأكبر أي نزار منصب الخلافة والإمامة، والجماعة الأخرى كانت تناصر ابن الخليفة الثاني وهو المستعلي، وانتصرت الجماعة الثانية، ولأن الحسن بن الصباح كان قد انحاز إلي الجماعة الأولى أي جانب نزار فقد أجبرته الجماعة المنتصرة علي ترك مصر . ورجع الحسن بن الصباح في صيف عام ٤٧٤هـ إلي أصفهان وأخذ يدعو إلي أحقية نزار بالإمامة في يزد وكرمان وطبرستان والدامغان، ويقال إنه قد حصل إلي تصريح سري من المستنصر بذلك،

وحين أعلن تنصيب المستعلي كوارث للإمام والخليفة أثار هذا العمل انقساماً

بين الإسماعيلية الفاطمية، وشكل فرقتين هما النزارية، والمستعلية، وانتشرت النزارية في إيران وأقطار الشرق الإسلامي والمستعلية في مصر وأقطار المغرب الإسلامي، وقد بلغ النزاع بينهما إلى حد أنه لم يكن قائما فقط على الخلافة بسبب مدعي الإمامة، وإنما كانت المستعلية تمثل الجناح الأكثر تحفظا بالنسبة للإسماعيلية، بينما كان النزارية قد أضافوا كثيرا من الآراء والأفكار إلى أصول الفرقة وتنظيماتها، وكذا عرفت تعاليمهم باسم الدعوة الجديدة .

وفي عام ٤٨٣هـ ضم الحسن بن الصباح (اعتماد) صاحب قلعة (الموت) في حبال البرز إلى دعوته وكان من الشيعة الزيدية والمعتلة، وأدخل رفاق سلاحه في هذه القلعة، إلا أنهم هاجموا مضيفهم فجأة وقيدوه بالسلاسل واستولوا على قلعة "الموت" وأصبحت تلك القلعة بالحيلة تحت سيطرة الإسماعيلية النزارية أو الإسماعيلية الجديدة، وبهذا الأسلوب وضع أساس لقيام دولة الإسماعيلية في إيران، وظلت تلك الدولة قائمة من عام ٤٨٣هـ حتى ٦٥٤هـ .

وكان نشاط الإسماعيلية الجديدة فعالا، حتى إنهم استطاعوا - في مدة وجيزة باستخدام القوة حيناً أو بالحيلة حيناً آخر - الاستيلاء على كثير من الحصون والقلاع المحكمة والمدن الصغيرة القوية الجبلية في إيران وإخضاعها لنفوذهم، وكانت تلك القلاع - فضلا عن قلعة الموت - عبارة عن ميمون دثر، لمبسر، وديره، واستوناوند، وشم كوه، وغيره من قلاع جبال البرز، وكردكوه القريبة من الدامغان، وطبس، وتون، وترشيز، وزوزن، وخور، وغيرها في قهستان، وشاه دژ، وخان لنجان القريبة من أصفهان، وكلات تنبور، وعدة قلاع أخرى في المنطقة الجبلية بفارس، وكلات ناظر في خوزستان .

يتضح من الفهرست السابق بجلاء أن النزارية لم يكن لها دولة واحدة، وأن أملاكها الأصلية كانت مركزة في نواحي البرز الجبلية ومنطقة كوهستان (قهستان)

وكان يتولي قيادة هذه الفرقة فعلياً الداعي الحسن بن الصباح بمساعدة فعالة من (تلاميذه المجتدين) أي الرئيس المظفر والداعي (كيا بزرگ أمید) اللذين لعبا دوراً فعالاً وبارزاً في الإستيلاء علي تلك القلاع ولكن كان يتراًس النزارية رسمياً في إيران داعي الدعاة (ابن عطاش) الذي اتخذ من قلعة شاه دژ في أصفهان مقراً له . ومن هنا كان الإسماعيلية يهددون قلب دولة السلاجقة، وكان ابن عطاش يعد خليفة للإمام المستور الذي كان واحداً من نسل نزار، وكان المستعليون قد أعدموا نزاراً في سجون مصر .

وكان الاستيلاء علي تلك القلاع مواكبا لثورات عديدة شبت في كثير من مدن إيران علي السلاجقة . وقد بدأ النزارية نشاطاً كبيراً في سورية في العقد العاشر من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) وكانوا يحققون ما يطمعون إليه حيناً بالدعوة والإقناع وحيناً بالثورة والانتفاضة، وكانوا مضطرين للقتال في عدة جهات في آن واحد وهم : الحكام من أهل السنة، والصليبيون الذين استقروا في سوريا وفلسطين بعد الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦ - ١٠٩٩م) . وفي العقد الرابع من القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) كان النزاريون قد أخضعوا لسيطرتهم عشر قلاع مستحكمة في سوريا، وطبقاً لما ذكره رشيد الدين فضل الله المؤرخ الفارسي في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) فإن النزارية كانوا يسيطرون علي أكثر من مائة قلعة حصينة في إيران .

ومعرفة التركيب الاجتماعي للنزارية وظهور الدعوة الجديدة في إيران في الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (الخامس والسادس الهجريين) أمر في غاية الصعوبة ويكتفه الغموض نتيجة لقلة الأخبار والمتون التي تحوي معلومات عنهم وقلة المصادر في هذا الشأن .

ويعتقد بارتولد أن ثورة الإسماعيلية الجديدة كانت ثورة أهل القلاع علي أهل

المدن، وهذا الاستنتاج مبهم إلى حد ما ومبني على أساس من الاستنتاجات المستمدة من تاريخ أوروبا الغربية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر الميلادية (النزاع الذي دام بين المدن الراغبة في الحصول على حكم ذاتي لها ضد الإقطاعيين الذين استقروا ومكثوا في القصور المنيعة) ثم اتضح هذا الرأي بواسطة بارتولد بعد ذلك بهذا الشرح : إن الإسماعيلية الجديدة كانت آخر حرب انتصر فيها فرسان إيران في العصور الحديثة، وإلحاق أشرف الدهاقين بجماعات الفلاحين ضد أهل القرى .

وقد جسد بارتولد تنظيم مجتمع الإقطاعيين بصورة جد مبهمة لأنه لم يكن عارفاً بالأصول العلمية والاجتماعية الراقية، فلم يستطع أن يتحدث عن وحدة منافع الملاك والفلاحين ونضالهم المشترك ضد أهل المدن بصفة عامة (الوحدة في أي مجال) إلا إذا صرح بأن النضال سيكون ضد أية طبقة من طبقات المدن .

وقد اتضح قول بارتولد بصورة أكثر تفضيلاً عن طريق أي يو. باكوبوسكي بالشرح التالي : إن الإسماعيلية الجديدة كانوا ممثلين لطبقة الدهاقين، أو بعبارة أخرى لكبار ملاك الأرض القدماء في إيران، الذين فقدوا أراضيهم بعد الفتح السلجوقي، واستولى على جزء منها طبقة الإقطاعيين الجدد الذين كانوا من كبار رجالات الجيش وسكان الصحراء التركمان، إلا أن باكوبوسكي قد تراجع عن ذلك لأنه اعتقد أن حل موضوع الطبيعة والتكوين الاجتماعي للإسماعيلية الجديدة ليس متاحاً حتى الآن أخيراً. فقد أحيى أي. بلياييف آراء كل من باوتولد وبوكوبوسكي فذكر بلياييف أن الإسماعيلية لم يقودوا الحركة الموجهة ضد الإقطاعيين الفلاحين بل إنهم كانوا يستفيدون من ذلك الصراع لتحقيق مقاصدهم وأهدافهم.

وقد انتقد أي. آي. برنيس وجهة نظر بارتولد وأثبت عدم صحتها، "الواقع أن النصوص القديمة هي المصدر الوحيد لهذا الرأي المشار إليه"، والذي يقول إن



الإسماعيلية النزارية كانوا أصحاب قلاع حصينة وأنهم كانوا يخرّبون أحيانا المدن أثناء الصراع . وقد اقتفى المؤلفون الذين أتوا بعد ذلك أثر بارتولد، في الحقيقة إلا أنهم فسروا رأيه تفسيراً مختلفاً قليلاً، وقد ذكر برتلس اعتماداً على أقوال ابن الأثير والمصادر الأخرى قوله (إن القلاع المذكورة لم تكن ملكاً سابقاً للدعاة الإسماعيلية، وكما يتضح من المتون فإن الدعاة قد استولوا على تلك الحصون بالحيلة أو بالقوة) إن الدعاة (أو بعبارة أخرى أصحاب القلاع الإسماعيلية) لم يكونوا على أية حال من الدهاقنة الإيرانيين القدماء (أو كما يقول و. و. بارتولد من الفرسان الأبطال) بل كانوا أشخاصاً طرودوا الدهاقين من القلاع وأبادوا بعضهم، وقد أوضح أي. أ. برتلس أن الإسماعيلية الجديدة لم تنتشر في محيط الفلاحين (الفلاحيون الذين كانوا يعملون كآلة في يد الدهاقين) فقط بل انتشرت أيضاً بين أهالي المدن والطبقات الدنيا منها. ونضيف إلى ما سبق قوله هذه النقطة وهي أن الإسماعيلية الجديدة لم تناصب المدن العداء، بل إنهم كانوا يشنون حرباً ضد السلاجقة، وقد تعرضت بعض المدن أثناء هذا الصراع المسلح لأضرار وخسائر جسيمة (تلك المدن التي كانت مقر حاميات السلاجقة) .

ولكن الإسماعيلية لم يتعمدوا قط ولم يجعلوا ضمن أهدافهم مطلقاً تخريب المدن أو إبادتها، وفي رأينا أنه لم يحن الوقت بعد لحل هذه المشكلة، ولكننا سنقترح هذا الاقتراح المبني على قراءتنا ودراساتنا : كانت ثورة الإسماعيلية الجديدة في النصف الثاني من القرن الحادي عشر (الخامس الهجري) بصورة عامة ثورة الفلاحين والطبقات الدنيا من سكان المدن، وكانت هذه الانتفاضات في جوهرها ثورة عامة ضد دولة الإقطاعيين (وكانوا آنذاك السلاجقة) وضد كبار الإقطاعيين بصورة أعم من الدهاقين والغزاة السلاجقة، ولكن الأمر تبدل بعد استيلاء الإسماعيلية الجديد على القلاع الحصينة والقصور المنيعة والبلاد المستحكمة

(قهستان أو كوهستان) والكثير من الأراضى، وقد تحول رؤساء هذه الدعوة أو الدعاة إلى طبقة جديدة من الإقطاعيين رغما عنهم، وظهرت بصورة جلية منذ أواسط القرن الثاني عشر الميلادي صراعات بين فريقين متمايزين من تلك الدعوة الجديدة، كان الأول منها ممثلاً لعامة الفرقة، والثاني ممثلاً ومدافعاً عن مصالح طبقة الإقطاعيين من الإسماعيلية الجديدة

وقد بحث ل. و. استروبوا (من جامعة ليننجراد الحكومية) هذا الموضوع المشار إليه، وأضاف إلى هذه النقطة التي تحدثنا عنها قبل ذلك قوله : لقد ظهر كثير من دعاة الإسماعيلية في الفترة الممتدة من أواخر القرن الحادى عشر وبداية القرن الثانى عشر، ظهوراً من بين جماعات الحرفيين، فكان أسامة بن منقذ الإقطاعى العربى السورى يسمى (الإسماعيلية النزاريه فى خاطراته، الفلاح والنداف (أى الحلاج)، وقد حدثت إيادة جماعية للإسماعيلية فى نيسابور فى عصر السلطان السلجوقى بركياروق (الذى حكم من ٤٨٧ إلى ٤٩٨هـ)، كما حدثت إيادة مماثلة فى كثير من مدن إيران عام ٤٩٥هـ.

وكان السلطان محمد السلجوقى (الذى حكم من ٤٩٠ إلى ٥١٢هـ) يعتبر الإسماعيلية أخطر أعداء دولته وإمبراطوريته، فبذل جهده وقواه لإخماد حركتهم، فاستولى (فى ٥٠٠ هـ) على قلعة شاهد بأصفهان وانتزعها من أيديهم وأسر داعى الدعاة الإسماعيلية بها وهو أحمد بن عطاش، وجعل داعى الدعاة موضع - استهزاء العامة، ثم صلبه وقتله رمياً بالسهم وضرباً بالرماح، وظلت جثته معلقة لسبعة أيام، وظل الجيش السلجوقى لثمانية أعوام منشغلاً بالإغارة والتخريب فى المناطق المحيطة بقلعة الموت، واستولى على عديد من قلاع الإسماعيلية، ثم بدأوا بعد ذلك بمحاصرة قلعة الموت، حتى أوشك الإسماعيلية فى "الموت" على إعلان الاستسلام مضطرين تحت وطأة الجوع والقحط، وحال دون ذلك وصول خبر موت

السلطان محمد، فترك جنود السلطان حصار القلعة على الفور، لما كانوا يتوقعونه من خلافات فى الأسرة وحروب داخلية أهلية بعد موته.

ورغم ذلك فقد بقيت مطاردة تلك الفرقة وإلحاق الأضرار بها والهجوم عليها مستمرة داخل أملاك الدولة السلجوقية، وخارج حدود سيطرة تلك الفرقة فى حلب عام ٥٠٧هـ، وفى (آمد) سنة ٥١٨هـ حدثت لهم عملية قتل جماعية، وقتل أثناء ذلك سبعة آلاف إسماعيلى، إلا أن أملاك الإسماعيلية وحدودها ظلت بعيدة عن أية أخطار من ذلك الحين حتى هجوم المغول، وتسلم الحسن بن الصباح رسمياً قيادة تلك الفرقة ملقباً بلقب داعى الدعاة بعد وفاة ابن عطاش، الذى كان يشغل موقع القيادة للإسماعيلية النزارية وخلف الحسن بن الصباح بعد وفاته (٥١٨هـ) خليفته المعروف بـ (كيابزرك أميد) وكان رجلاً شديداً المرأس عالى الهمة قوى الإرادة، لتتوارث أسرته منصب داعى الدعاة بعد وفاته، وكان النزارية يعتقدون أن الرد على مطاردتهم وإيذاءهم متمثل فى قتل مخالفينهم من رجال السياسة كثير من دعة الإسماعيلية فى الفترة الممتدة من أواخر القرن الحادى عشر وبداية القرن الثانى عشر، ظهرُوا من بين جمعات الحرفيين، فكان أسامد بن منقذ الإقطاعى العربى السورى يسعى الفلاح والحلاج فى مذكرته الخاصة عن الإسماعيلية النزارية، وقد حدثت زيادة جماعية للإسماعيلية فى نيشابور فى عصر السلطان السلجوقى بركياروق (الذى حكم من ٤٨٧ إلى ٤٩٨هـ). كما حدثت زيادة مماثلة فى كثير من مدن إيران عام ٤٩٥هـ.

وكان السلطان محمد السلجوقى (الذى حكم من ٤٩٠ إلى ٥١٢هـ) يعتبر الإسماعيلية أخطر أعداء دولته وإمبراطوريته، فبذل جهده وقواه لإخماد حركتهم فاستولى (فى ٥٠٠هـ) على قلعة شاهز بأصفهان وانتزعها من أيديهم وأسر داعى الدعاة الإسماعيلية بها وهو أحمد بن عطاش، وجعل داعى الدعاة موضع -

استهزاء العامة، ثم صلبه وقتله رميا بالسهم وضربا بالرماح، وظلت جثته معلقة لسبعة أيام، وظل الجيش السلجوقي لثمانية أعوام منشغلاً بالإغارة والتخريب فى المناطق المحيطة بقلعة الموت، واستولى على عديد من قلاع الإسماعيلية، ثم بدأوا بعد ذلك بمحاصرة بقلعة الموت، حتى أوشك الإسماعيلية فى الموت على إعلان الاستسلام مضطرين تحت وطأة الجوع والقحط، وحال دون ذلك وصول خبر موت السلطان محمد، فترك جنوده السلطان حصار القلعة على الفور، لما كانوا يتوقعونه من خلافات فى الأسرة وحروب داخلية أهلية بعد موته.

ورغم ذلك فقد بقيت مطاردة تلك الفرقة وإيذاؤها والهجوم عليها مستمرة داخل أملاك الدولة السلجوقية، وخارج حدود سيطرة تلك الفرقة فى حلب عام ٥٠٧هـ، وفى (أمد) سنة ٥١٨ هـ حدثت لهم عملية قتل جماعية، وقتل أثناء ذلك سبعة آلاف إسماعيلي، إلا أن أملاك الإسماعيلية وحدودها ظلت بعيدة عن أية أخطار من ذلك الحين حتى هجوم المغول، وتسلم الحسن بن الصباح رسمياً قيادة تلك الفرقة ملقباً بلقب داعى الدعاة من ذلك الوقت بعد وفاة ابن عطاش، وخلف الحسن بن الصباح بعد وفاته (٥١٨هـ) خليفته المعروف بـ (كيابزرك أميد) وكان رجلاً شديد المراس عالى الهمة قوى الإرادة، لتتوارث أسرته منصب داعى الدعاة بعد وفاته، وكان النزارية يعتقدون أن الرد على مطاردتهم وإيذاءهم متمثل فى قتل مخالفينهم من رجال السياسة.

نعود الآن لننتحدث عن تعاليم الإسماعيلية وتنظيماتهم، نجد أن النزارية قد قللوا كثيراً من التعليم الظاهرية التى فرضوها على أتباع الفرقة من الدرجات الدنيا. لقد وقع النزارية تحت تأثير الأفكار الصوفية التى كان الإسماعيلية السابقون على غير علم بها مطلقاً، والتأثير الصوفى واضح أيضاً بصورة محسوسة فى آثار الشاعر والفيلسوف الكبير الإسماعيلي الفارسي ناصر خسرو العلوى (٤٩٨-٥٨٤هـ).

والإمام الذي كان لابد أن يكون من أعقاب نزار اعترف به إماماً ورئيساً للفرقة، ولكن نظراً لأن الأئمة جميعاً بعد نزار كانوا مستترين وكانت أماكن إقامتهم وأسماؤهم مجهولة بالنسبة لعامة المؤمنين (بهذا المذهب) وكانت رياستهم للفرقة قاصرة على الاسم فقط، فإن وجودهم ذاته قد أصبح نوعاً من الأساطير والحكايات، فقد كان داعي الدعاة هو الإمامم الواقعي الفعلي لتلك الطائفة، وعد نائباً وخليفة للإمام المستتر، وكان يقيم في قلعة الموت. وقد تم تتصيب الحسن الثاني بعد محمد كيابزرك اميد كئالئ داعي دعاة بعد الحسن بعد الصباص (وحكم من ٥٨٨ إلى ٥٦٢) ولقب بالحسن الثاني، ويقال إن جده (كيابزرك) كان من أخلاف نزار (قسي حين أن كيابزرك اميد لم يدع هذا الانتساب لنفه قط) وعلى هذا فإن الحسن قد تلقب بهذا اللقب، وإن هذا المقام كان يمنحه الحق في أن يطلب من أعضاء الفرقة أن يدينوا له بالطاعة والولاء بنفس القدر الواجب عطاؤه العقل الكلي، فيكون مساوياً له في ذلك.

وكانت درجات النزارية ومراتبهم منذ نهاية القرن الخامس الهجري حتي أواسط القرن السابع الهجري ( من أعلي إلي أسفل) على النحو التالي :

١ - الإمام	٢ - داعي الدعاة	٣ - الداعي الكبير
٤ - الداعي	٥ - الرفيق	٦ - اللاصق
٧ - الفدائي		

وكان أعضاء الدرجتين السفليين مطلعين فقط على الأحكام والقواعد الظاهرية، لذلك عليهم إطاعة أوامر أصحاب الدرجات العلوية عمياء، وكان علي عضو الدرجة الثانية أي اللاصق أن يبايع الإمام بأن يقسم، كما كان عضو الدرجة التالي أو الرفيق متاحاً له أن يطلق علي بعض الأسرار الباطنية للفرقة إلي حد ما، وكانت هذه الدرجات الثلاث تعد الدرجات الدنيا لتلك الفرقة، كما كان عضو

الدرجة الرابعة أو الداعي يطلع اطلاقا تاما وكاملا علي التعاليم الباطنية للإسماعيلية، أما أعضاء الدرجات العليا الثلاثة أي الداعي والداعي الأكبر وداعي الدعاة، وكانوا يعدون الرؤساء المختارين لتلك الفرقة والإشراف الحاكمة لها، فلم تكن الأوامر والتكاليف الظاهرية (أي إقامة الصلاة وسائر التكاليف الشرعية) ومراعاة الحقوق والمبادئ الأخلاقية لم يكن هذا أمراً إجبارياً عليهم .

وبدهي أن الوصول إلي منصب ومقام الإمام أو درجة الإمامة العالية لم يكن متاحا لأي شخص إلا لأعقاب علي كرم الله وجهه ونزار (ومنذ عام ٥٦٠هـ — لأخلاف كيا بزرگ اميد الذين اعترف بهم رسميا كأعقاب نزار) .  
(ومع مراعاة أن الترتيب ترتيب تصاعدي)

فلم يكن عامة أفراد الفرقة يرتقون إلي درجات أعلي من الدرجات الأولى والثانية مطلقا، ومع هذا فإن أعضاء الدرجات الدنيا والذين كانوا في الأغلب من الفلاحين وأرباب الحرف لم يكونوا غير واقفين علي التعاليم الباطنية للفرقة، إلا أنهم كانوا يأملون في أن يقفوا يوما علي سر الأسرار هذا، وكذلك علي ما يستمعون إليه مما يتعلق بالوجود، وأن يعرفوا عالم الكائنات معرفة تامة، وكانت جاذبية أسرار المعرفة وغموضها والنظام الصارم لها والإيمان الذي لا حد له بقدرة إمام الفرقة غير المحدودة ( ليس فقط من الناحية المادية بل ومن الناحية الروحية كذلك) وانتظار يوم القيام المرتبط بظهور القائم المهدي وانتظار الجنة ونعيمها ولذاتها، كل هذا كان عناصر جذب وإثارة للشباب المنضم لطبقة أو مرتبة الفدائيين من هذه الفرقة.

وكان هؤلاء الفدائيون أفراد ذوي إرادة صلبة وهمة عالية قوية، قد ربوا علي روح التعصب والكراهية والنفور التام لأعداء الفرقة، والطاعة غير المحددة لأعضاء الطبقات العالية فوقهم، وقد اختير من بين درجات الفدائيين السفاكون

والقتلة لأعداء النزارية، كما اختير من بينهم الجواسيس والعيون، وكان هؤلاء الشباب يختارون من بين جماعة الفدائيين ويعرضون للاختبار والامتحان والتجربة من قبل المعلمين الذي كانوا يبدأون في تعليمهم فن إخفاء الأمور وسترها، كما كانوا يعودونهم ارتكاب المحرمات، ويعلمونهم كيفية استخدام الأسلحة والتدريب عليها فضلا عن اللغات المختلفة أحيانا .

وكان الفدائيون النزارية يقتلون تنفيذا لأوامر رؤسائهم رجال السياسة وأعداء النزارية النشطين، وكان سبب هذا القتل غالبا يعود إلي أسباب سياسية، وموجهها لمن كان يعتقد معتقدات مخالفة لعقائدهم، فكان يقتل مثلا كل مسلم سني أو شيعي إمامي أو مسيحي صليبي ( في سوريا) أو إسماعيل مستعلي (في مصر)، كما كان يقتل كل شخص منهم إذا ظن أنه ارتكب خيانة، وكان من يكلف بعملية القتل هذه يقتل أيضا، وكان هؤلاء الذين أشرنا إليهم يؤمنون إيمانا راسخا بأن فدائيتهم وتضحيتهم إنما هي في سبيل الإيمان والعقيدة وأن هذا سيفتح أمامهم أبواب الجنات حيث جنة عدن والقصور الشامخة والحدود العنبرية وما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، وكان الفدائيون من عامة تلك الفرقة لا يعلمون أن تعاليم الإسماعيلية الباطنية تعتبر الجنة رمزا للعلم والذات الروحية .

ومن المؤكد أن الغلو في الإرهاب الفدائي يحمل في طياته نوعا من الصراع الطبقي، وأن هذا الحقد وتلك الضغينة والنفور كانا مسيطرين علي أبناء الفلاحين والحرفيين وموجهها ضد الملوك والعظماء والأغنياء والموسرين .

وقد شاع بين المسلمين والمسيحيين اعتقاد راسخ مؤداه أن رؤساء الفرقة الإسماعيلية كانوا يخدرون التابعين لهم من عامة الفرقة بالحشيش وسائر المواد المخدرة لإعداد الشباب لهذا العمل الفدائي، حتي يزبنو في مخيلتهم الجنة ويقفوا في أنفسهم إرادة الإقدام علي العمل الفدائي والقتل، ويبدو أن هذا ليس أكثر من ظن

وتخمين، ومع هذا فمن الجائز أن هذا الظن كان له ما يبرره، فقد كان اسم النزارية في إيران وسوريا في القرنين السادس والسابع الهجريين هو الحشاشين، كما استخدم هذا اللقب في الممالك الإسلامية عند العامة في سائر الكتب والمؤلفات (من بينهم مؤرخان فارسىان هما رشيد الدين وحمد الله المستوفي القزويني) .

وقد دخل هذا المصطلح في اللغة الإيطالية والفرنسية ( اسم assassin أي القاتل) عن طريق الصليبيين، وقد اقترح الباحثون اسبابا اخري لمنشأ كلمة assassin من بينها كلمة (حسنيون) ( أي أتباع الحسن الصباح)، وكانوا يطلقون علي النزارية في إيران اسم الباطنية البواطنة، ولكنهم يطلقون عليهم بصورة عام اسم الملاحدة، وكلمة (ملحد) تعني المرتد، إلا أنها كانت قاصرة تقريبا علي جميع فروع الإسماعيلية، وعلي العكس من ذلك كلمة (رافضة) التي تقارب في المعني كلمة كرند فقد كانت تستخدم في حق الشيعة المعتلة أي الزيدية والإمامية .

ولم تكن عمليات القتل السياسي من أساسيات التعاليم النزارية، يضاف إلي ذلك أن الحسن الصباح لم يكن مبتدع هذا الاغتيال والقتل للمعارضين والمخالفين ويبدو أن اغتيال المعارضين قد مورس كوسيلة لمقاومة عمليات المطاردة والإيذاء والتعذيب والقتل التي تعرضوا لها من قبل السلاجقة وسائر الأفراد والسلاطين المعارضين للنزارية .

ولكن عمليات القتل والإرهاب من قبل النزارية كانت سائدة بصورة كبيرة منذ عصر الحسن الصباح، فكان أول من قتله النزارية - بعد استيلاء الحسن الصباح علي قلعة الموت - هو نظام الملك الوزير الفارسي الشهير السلاجقة، وهو الذي ينسب إليه كتاب ( سياستنامه)، وكان نظام الملك مرافقا للسلطان السلجوقي ملكشاه أثناء إحدى رحلاته - حكم من ٤٦٥ حتي ٤٨٥هـ-)، وفي مقرهم القريب من نهاوند أراد الوزير ذات ليلة أن يؤوب إلي مخيم زوجته، فظهر له شاب ديلمي



تظاهر برغبته في تقديم التماس إليه، وأوقف الوزير، وعلي حين بغتة استل سكيناً وطعن به الوزير طعنة قاتلة (١٠ رمضان ٤٨٥هـ) وكان هذا الأسلوب من العمل متبعاً عند الفدائيين وأمرًا عادياً، وقتل فخر الدين بن نظام الملك الذي تولى الوزارة بعد أبيه عدداً من الإسماعيلية انتقاماً لمقتل أبيه (٥٠٥هـ)، وكان الفدائيون بعد تنفيذ القتل يرددون اسم قائد النزارية غالباً .

ويذكر رشيد الدين في المجلد الثاني من كتابه جامع التواريخ (أوائل القرن الثامن الهجري) في الفصل الخاص بتاريخ الإسماعيلية في الموت قوائم ثلاثة تتضمن أسماء القتلى الذين قتلهم الإسماعيلية في عهد الحسن بن الصباح وكيابرزك امید وابنه محمد الأول، أي الفترة الممتدة من ٤٨٥هـ حتى ٥٥٨هـ: كما تتضمن القوائم أسماء الفدائيين والرفاق الذين اشتركوا في عملية القتل هذه، وقد اقتبست هذه القوائم من إحدى النصوص النزارية التي اطلع عليها رشيد الدين والمعروفة باسم (سرگنشت سيدنا) فاستقي منه معلوماته، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، وفي قائمة القتلى (ومجموعهم ٧٥٠ شخصاً) أسماء ثمانية من السلاطين والخلفاء والأتابكة (ومن بين هؤلاء الخليفة الفاطمي وإمام المستعليين الأمر، ومن الخلفاء العباسيين المسترشد وابنه وخليفته الرشيد، وداود بن ملكشاه سلطان العراق) وست من الوزراء وسبعة عشر أميراً ووالياً (حكام النواحي) وست من رؤساء المدن وثلاثة عشر قاضياً، ومفتياً، لمناطق مختلفة (قزوين وهمدان وأصفهان الري وكرمان وجرجان وقهستان وتبريز وتغليس ورؤساء الفرق الدينية مثل رئيس ومرشد الكرامية (في نيشابور) وإمام الزيدية (في طبرستان) ورجالات البلاط وكبار موظفي الدولة والعلماء والسادات، وكذلك عدد من أفراد الفرقة النزارية الذين مارسوا أعمال الخيانة لفرقتهم، وقد ذكر من بينهم أحد الدعاة السابقين .

وكان جميع من ذكرت أسماؤهم في هذه القوائم من قادة الجيش وكبار

رجال الدولة وكبار علماء الدين غالباً، وهذه القوائم ناقصة، فلم يرد بها مثلاً اسم ضحايا النزارية الذين أوتوا بعد ذلك من مثل (ماركي كونراد مونفرا) قائد الصليبيين في سوريا (المقتول عام ١١٩٢م) وغيره، ويتضح من قوائم رشيد الدين أن القاتل الواحد قد يرتب عمليتي قتل أو ثلاثة، وبناء على ذلك فإنه بعد ارتكاب عملية القتل الأولى كان يوفق في الفرار فلا يتمكنون من قتله، وأحياناً يكون القتل أمراً في غاية الصعوبة فيكلف به ثلاثة أو أربعة من الفدائيين والرفقاء، أو يكلف بها عدد أكثر من ذلك، فعلى سبيل المثال استلزم قتل الخليفة الفاطمي الأمر بن المستعلي عام ٥٢٥هـ في القاهرة أن يشارك فيها سبعة من الرفاق، بينما شارك في قتل المسترشد الخليفة العباسي علي مقربة من مراغة عام ٥٣٠هـ أربعة عشر من الرفاق، وكان يقابل ذلك عمليات الانتقام من النزارية بحرقهم أحياء أو إعدامهم أو مطاردتهم وإيذائهم وتضييق الخناق عليهم، ولكن يجب أن يكون واضحاً أن عمليات القتل الفردية لم تكن أسلوب عمل وكفاح النزاري الأصلي، بل إنهم أولوا عمليات التبشير بدعوتهم والكفاح العام المسلح (أو الحرب العامة) الدرجة الأولى.

تحول رؤساء النزارية بعد الاستيلاء على مناطق شاسعة من الأراضي إلى طبقة من الإقطاعيين، وظهر بين النزارية منذ النصف الثاني من القرن السادس الهجري فرقان : كانت إحداها ممثلة لطبقة أشراف الفرقة، والثانية ممثلة للطبقات الدنيا منها . وقد اجتهد الحسن الثاني محمد بن كيابرزگ اميد (الذي حكم من ٥٥٨ حتى ٥٦٢هـ) ثالث من تولي زمام الأمور بعد الصباح، اجتهد في أن يعتمد على الفريق الآخر .

وقد أعلن الحسن الثاني عام ٥٦٠ أنه نصب نفسه خلفاً لعلي وفاطمة ومحمد بن إسماعيل والمستنصر ونزار، ولذا ادعى لنفسه العصمة وأعلن بداية عصر جديد أي نهاية الدنيا وإعلان القيامة، ووفقاً لتعاليم الإسماعيلية فإنهم فقط هم الذين

نهضوا لحيوا الحياة الجديدة في الجنة الروحية، وقد أبطلوا التعاليم والطقوس الظاهرية والصلوات وأحكام الشريعة من ذلك العصر عن عامة المؤمنين أتباع هذا المذهب وكان هذا العمل إعلانا لتساوي رؤساء الفرقة بأفراد الطبقات الدنيا فيها .

قتل حسن الثاني بعد عام ونصف بيد أخي زوجته في قلعة لمبسر بتحريض من رؤساء الفرقة، وكان حموه واحدا من كبار الإقطاعيين المؤسسين من نسل آل بوبه الشيعة المعتدلة، وانتقم محمد الثاني بن الحسن من جميع أفراد أسرة القاتل انتقاما لمقتل والده، وسار علي نفس خط أبيه، وكان من نتيجة ذلك أن انضم أعضاء جدد كثيرون من بين الطبقات الدنيا إلي صفوف فرقته، وفي تلك الظروف خشي رؤساء الفرقة الذين جنوا الكثير من الذرة وثمار الأرض وتحولوا إلي طبقة جديدة من الإقطاعيين ثورة الأعضاء العاديين واندفاعهم وسخطهم، فأرادوا أن يسجلوا لأنفسهم الأراضي والقلاع وسائر الامتيازات .

ولهذا السبب فإن التعاليم المتعلقة بقرب آخر الزمان لم تعد مناسبة، وكان أشرف النزارية في ذلك العصر يجتهدون في التقرب إلي الإقطاعيين من أهل السنة لكبح جماح جماهير العامة، وكان الحسن الثالث ابن وخليفة محمد الثاني موضحا لهذه التعاليم ومتعللا بالعودة إلي عصر صدر الإسلام وزمان النبي، فقد أعلن ضرورة التمس من جديد بأحكام الشريعة وأداء الصلوات المفروضة والصيام ومراعاة التعاليم الظاهرية، وأعاد ترميم المساجد وسمح بإقامة صلاة الجماعة والقاء الخطبة التي هجرت في السابق، وتقرب الحسن الثالث إلى أهل السنة، وأمر بذكر اسم الخليفة العباسي الناصر في خطبة، وأرسل أمه لزيارة الكعبة، وقد أسماه أهل السنة نتيجة لتلك الأعمال بالمسلم الجديد ( أي الذي التحق بالإسلام من جديد) .

وقد تفجرت الصراعات الداخلية بصورة حادة داخل تلك الفرقة في عصر الحسن الثالث الذي سقوه السم عام ٦١٧هـ، وأحييت تعاليم الإسماعيلية من جديد

بعد موته، وتولي محمد الثالث ابنه وخليفته السلطة من بعده كسلطان وليس كحاكم، وأغلق باب قصره علي نفسه، وتنافس كلا الفريقين علي أن يعمل باسمه ومن جانبه، وكان رؤساء أشراف الفرقة الذين يودون التمسك بالقلاع والأراضي علي استعداد للخضوع للمغول، ولكن أفراد الفرقة من العامة أرادوا مجاهدة المغول، وقد قتل محمد الثالث وهو في حالة من السكر .

أما ابنه خور شاه فإنه تنفيذاً لرغبة هولاكوخان - الفاتح المغولي لإيران (مؤسس دولة مغولية خاصة في إيران) وحفيد جنكيزخان - فقد وافق علي الخضوع لهولاكو والاستسلام له، وتخريب قلاعه وتسليم مفاتيح القصور والخزائن، إلا أنه لم يستطع تنفيذ كل هذه الوعود نتيجة لمقاومة الأفراد العاديين من الفرقة، وفي النهاية حاصر هولاكو قلعة الموت واستولي عليها، وأمن خورشاه، فذهب إلي مقر إقامة هولاكوخان (٦٥٤هـ-)، فأرسله بدوره إلي بلاد المغول حيث الخان الأعظم منكوقا أن (أخيه)، وأمر منكوقا أن يقتل خورشاه، وواصل العامة من الفرقة النزارية القتال، وقاومت قلعة (كرديكوه) ثلاث سنوات واستسلمت قلاع قهستان وقصورها المنيعه فقط لحكم هولاكو خلال فترة استمرت عشرين عاماً، إلا أن أتباع الفرقة ظلوا باقين إلي منتصف القرن التاسع الهجري علي الأقل في قهستان .

وبقيت الإسماعيلية النزارية (الإسماعيلية الجديدة) حتي الآن فقط في سوريا (ناحية المصيصة)، وما يقرب من عدة آلاف رجل في عمان وفي بعض مناطق إيران (في النواحي الجبلية لمحلات بالقرب من تم) وشمال أفغانستان، وجميع أهالي بدخشان تقريباً ( الشمال الشرقي من أفغانستان الحالية ) من النزارية، وكان جميع أهالي بعض النواحي الشرقية لتاجيكستان الروسية وأهالي البامير (وهي إلا المناطق الجبلية من بخشان التي تنعم بنوع من الحكم الذاتي) (من النزارية حتي العقد الرابع من القرن العشرين

وانتقل المقر الأصلي للنزارية إلى الهند، وبدأت هجرتهم إلى هذه الناحية من القرن الثالث عشر الميلادي، اشتدت الهجرة بصفة خاصة من القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر، ويعيش رئيس تلك الفرقة الذي ينال مقامه عادة بالإرث والذي يلقب بأغاخان علي مقربة من مدينة بمباي، وقد هاجر أغاخان الأول عام ١٣٣٨م من إيران (ناحية مجلات) إلى بلاد الهند، وتعد أسرة الأغا خانات من أعقاب كيابزرك أميد الذين يتحدد أصلهم طبق للرواية الشائعة عن طريق الأسرة الفاطمية إلى علي وفاطمة، ويعترف النزارية بالأغاخان (كريم) الحالي (منذ عام ١٩٥٧م) الإمام الثاني والأربعين بعد علي، والأغاخان كريم إقطاعي ومليونير، إذ يجب علي جميع النزارية أن يدفعوا له عشر دخلهم، وينتشر الدعاة والرسول من مقره الحالي إلى سائر النواحي، ولهم الآن في أفريقيا جماعات دعائية وتبشير واسعة وقوية وقد انتشر جماعات النزارية حتي بحيرة تتجانيقا، ويعيش في الهند أكثر من مائتين وخمسين ألفا من النزارية .

ويوجد المستعليون الآن في اليمن وبلاد الهند، وقد هاجروا بالتدريج منذ أوائل القرن الحادي عشر من مصر واليمن إلى بلاد الهند، فيقيم في الكجرات في بلاد الهند أكثر من مائة وخمسين ألفا من المستعلية، ويسمون هناك باسم (بهارا) أي التجار (من كلمة Vohoru في اللغة الكجراتية بمعنى التجارة)، وهذا دليل علي التركيب الاجتماعي لتلك الفرقة في هذه الأيام .

جزء ناقص

وكان آخر تجسيم مصادفا لظهور الإسلام، وإن هذا الواحد ذات الأركان الثلاثة التي لا تتجزأ قد تجسم في وجود علي وحمد (صلي الله عليه وسلم) وسلمان الفارسي، لذلك يعرف هذا التثليث المذكور بتركيب حروف (عمس) أي < ع م س > أي الحروف الأولى من الأسماء الثلاثة السالفة الذكر، وقد قبل النصيرية القول بالتناسخ .

وانقسمت النصيرية مثل الدروز إلى جماعين روحيّتين، الأولى عامّة والثانية مختارة أو خاصة، وللخاص كتب قدسة يؤولون مضامينها ولا يكفونها للعامّة وكان الأئمة يقيمون المراسم المذهبية في البقاع التي يسمونها القبة، وكانت تلك القباب عادة علي مقارب أولياء الله، ويلاحظ في مذهب النصيرية بقايا وتأثرات مسيحية، مثل تعظيم عيسى ورفعته إلى مقام الألوهية، وأنه مظهر للإله، وتعظيم الحواريين، وعدهم من أولياء الله، وشهداء المسيح، والأعياد ( عيد ميلاد المسيح وعيد الفصح وغير ذلك، والليتورجية، والتعميد وغير ذلك .

وقد ظهرت في إيران فرقة جديدة من فرق غلاة الشيعة عرفت باسم الحروفية في الفترة الممتدة بين القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. وكان فضل الله الاسترابادي مؤسس هذه الفرقة، ولد حوالي عام ٧٤١م وبدأ عام ٧٨٨-٧٨٩هـ — تبليغ وحي جديد، ووفقا لما تذكره بعض المراجع فقد نفى بأمر من تيمور إلي شيروان حيث قتله هناك ميرانشاه بن تيمور بنفسه عام ٧٩٧هـ، ولهذا السبب كان الحروفيون يكونون العدواة والبغضاء والحدّ الدفين لآل تيمور بعامّة ولميرانشاه بصفة خاصة، وكانوا يسمونه ميرانشاه ويعتقدون أنه الدجال .

وكان فضل الله الاسترابادي الملقب بالحروفي مفكرا مستقل التفكير، صاحب أفكار جديدة أوضحها وأعلنها، كما كان كاتباً غزير الإنتاج وكتابه المعروف بـ (جاريان كبير) أي الخالد الكبير أشهر مؤلفاته، وقد كتب جزءاً منه باللغة الفارسية باللهجة الاسترابادية والجزء الآخر بالعربية، وقد انتشرت تعاليم تلك الفرقة بسرعة هائلة، كما انتشر نفوذها في جميع أنحاء إيران ووأذربايجان وتركيا وسوريا، وقد وضع تلميذ فضل الله المعروف بعلي الأعلي (ت ٨٢٢هـ) أساساً للدعاية لتلك الفرقة الحروفية في تركيا العثمانية، وكان أغلب أتباع تلك الفرقة من الحرفيين والمتقنين وكانت السمة المميزة لها ممثلة في مشاركة المفكرين والأعلام في

حركاتها، فكان من أعضاء تلك الفرقة الشاعر نسيمي الأذربايجاني ( الذي قتل عام ٨٢٠هـ في حلب) والشاعران التركيان اللغة تمتأى ( الذي أعدم أيضا) ورفيقي .

كما ينتسب إلي هذه الفرقة أيضا الشاعر الفارسي الشهيد سيد قاسم الملقب بقاسم الأنوار (٧٥٧-٨٣٧هـ)، والذي كتب أشعارا باللهجات الكليكية والأذربايجانية، وكان في بداية أمره صوفيا ومن الشيعة الإمامية، وهو تلميذ الشيخ صدر الدين الأربيلي (ت ٧٩٥هـ) جد الأسرة الصفوية، وقد طبق قاسم الأنوار مبدأ المشاركة في الأموال في الخانقاه التي أقامها في هراة ومد بساطا وخوانا عاما.

وقد خلف الحروفيون تراثا أدبيا كبيرا، ويعدون لهم كتباً سنة أصلية من بينها جاويدان كبير، ومحرم نامه، ( الذي ألف عام ٨٢٩هـ تقريبا باللهجة الاسترابادية، وعشق نامة ( حوالي ٨٣٤هـ) وهدايت نامة، وقد كتب هذا الكتابان الاخيران باللغة التركية بيد فرشته زاده (المتوفي ٨٧٤هـ) تلميذ فضل الله الاسترابادي وقد نشر بعض رسائل الحروفيين المستشرق الفرنسي كلمان هوار، كما نشر متون تلك الرسائل مع ترجمة فرنسية لها مزیلة بالحواشي والتعليقات العالم التركي الشهير الدكتور رضا توفيق ( المعروف بالفيلسوف رضا) باللغة الفرنسية .

وتتضح أصول الحرفيين ومبادئهم في كتاب ( محرمانامة) ووسائل الفرقة الأخير وبناء علي تلك المبادئ، فإن الكائنات موجودة إلي الأبد، والمبدأ الإلهي منعكس في الآدمي بل وفي صورته، وقد خلق الإنسان كما خلق الإله، وحركة الكائنات وتاريخ البشر لها دورات دائرية، وتبدأ كل دورة بظهور آدم وتنتهي بظهور القيامة، ويتجلى المبدأ الإلهي في البشر في صورة ارتقاء تدريجي في أشكال النية والولاية، وتجسد وحلول الإله في الإنسان أو الواقع في الإله، وآخر الأنبياء محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعلى أول الأولياء، وآخر هؤلاء الإمام حسن

العسكري الإمام الحادى عشر للشيعة، وفضل الله الاستربادى أو تجسيد للإله.

وقد استعار الحروفيون من الإسماعيلية معنى العرفان والباطنية لحروف الأبجدية العربية، واسم تلك الفرقة مأخوذ من ذلك، فالحروف مظهر باطنى عرفانى لأتوار العالم المختلفة، وفضلاً عن ذلك فإن أهل الفرقة كانوا يرون فى حروف الأبجدية العلامات الباطنية وخطوط صورة الإنسان وأشكالها، كما خضع الحروفيون للتأثير الشديد للصوفية أيضاً.

ولم يمض وقت طويل حتى انخرطت الحروفية فى قتال مع الإقطاعيين، مع المحافظة على شكلها المذهبى، وفى نفس الوقت كانت فى عداوة شديدة لدولة التيموريين، أى أنها كانت معادية لأقوى قوة إقطاعية فى ذلك العصر، وكان الحروفيون يقولون إن الدجال قد ظهر فى صورة ميرانشاه التيمورى، وأنه هلك، ويجب أن ينتظر الناس ظهور القائم أى المهدي بنفس هذه السرعة التى ظهر بها الدجال، وأنه يجب أن يبسط حكومة العدل والمساواة العامة على وجه الأرض، وأنه لن يكون هناك جور للإنسان مرة أخرى.

وقد ورد فى رسالة (محرم نامه) الآتفة الذكر فى هذا الصدد ما يلى : من قديم الزمان حتى الآن والحروفيون لا يغمض لهم جفن فى انتظار القائم من الأئمة، والذى ذكر له فى الحديث أسماء أخرى، ويطلق عليه اسم المهدي، ويقال انه صاحب السيف، وقد ورد الحديث فى حقه (يظهر فى آخر الزمان أحد أولادى، اسمه اسمى وخلقه خلقى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً) ويعتقد أنه يمحو بالسيف الظلم الذى أوقعه أناس بآخرين وبحقوقهم، ويتضح من هذا أن الحروفيين تصوراً لاقتلاع أساس الظلم (الإقطاعى) يتم بثورة مسلحة، وأن النصر بقيادة المهدي.

وقد ورد فى كتاب فارسى باسم (مجل فصيحي) من كتب القرن التاسع



الهجرى أن شخصا مجهولاً اعتدى على السلطان شاهرخ التيمورى (٨٠٨هـ-٨٥١هـ) وطعنه فى المسجد الجامعة بمدينة هراة (عام ٨٣٠ أو ٨٣١هـ) وأن السلطان بقى حيا، إلا أنه ظل يشكو آلاماً فى معدته حتى وفاته، وأثناء تلك الحادثة قام أحد خدم السلطان وطعن القاتل المتآمر وقتله، وهذا لم يمنع بحث الأمر والتحقيق فيه، فوجودا مع الجانى مفتاحا واستتلوا على الحجرة التى استأجرها ليقم فيها وعرفوا منها هوية هذا الشخص، كان اسمه أحمد، وكان واحدا فى فرقة الحروفية أتابع فضل الله الاسترابادى، وعرفوا أيضاً أن هناك تنظيمات سرية للحروفية وأنه يضم قما شامخة من المنقذين بين أعضائه، فحكموا على مولانا خوشنويس المعروف بالحبس فى برج قلعة (اختيار الدين) بهراة، وأعدمو الأعضاء الآخرين للمحفل (كان من بينهم حفيد فضل الله أيضاً) وأحرقوا أجسادهم، ومع ظنهم بأن قاسم أنوار الشاعر السالف الذكر كان من المرتبطين بجماعة الحروفيين، إلا أنه نظراً لعدم ثبوت تلك ضده قد نفوه إلى خراسان حيث ذهب إلى سمرقند ومات بها.

ولم يمض وقت طويزل حتى تطهرت إيران من طائف الحروفيين، نتيجة لعمليات المطاردة والإيذاء والقتل الذى عرضت له تلك الفرقة، إلا أنه وجدت منتفسا لها فى تركيا العثمانية. ورغم أن تلك الفرقة قد تعرضت فى كثير من الأحيان للمطاردة والإيذاء (بخاصة أيام السلطان محمد الثانى ١٤٥١م - ٨٨٦هـ) فإن تلك الفرقة قد أخفت عقيدتها واتبعوا مبدأ التقية، وتدنروا أحيانا بثوب التشيع وأحيانا بثوب التسنن وأحيانا بثوب التصوف، ونجحوا فى تركيا فى أن يكون لهم تأثير على عدد من رؤساء فرقة الدرايش البكتاشية.

وقد تأسست تلك الفرقة طبقاً لبعض الرواسات فى بداية القرن الثامن الهجرى بيد خواجه بكتاش ذى الوجود الأسطورى إلى حد ما.

وكان للدراويش البكتاشية نفوذ كبير في جميع أنحاء تركيا ومدينة القسطنطينية، لأنهم كانوا علي صلة بجنود الييني جري ( الانكشارية ) البواسل وكانت فرقة البكتاشية سنية أصلا ورسماء، إلا أن الأصول الصوفية الخفية كانت تنتقل من نسل لآخر من الأعضاء المصطفين في تلك الفرقة، ولم تكن تلك المبادئ المذكورة سوي تعاليم الحروفيين بقليل من الاختلاف .

وقد بدأت فرقة جديدة من فرق غلاة الشيعة تظهر ( طبقا لرأى فـ مينورسكي) في إيران والمناطق المجاورة لها، بداخل أنربايجان والتركمان والأكراد والناطقين بالفارسية، وانتشرت فيها في القرن التاسع الهجري، وكان أهل هذه الفرقة يطلقون علي أنفسهم اسم أهل الحق، إلا أن الإيرانيين الشيعة كانوا يسمونهم (علي الله) وتتشعب هذه الفرقة إلي عدة فرق فرعي كثيرة، سميت في كل منطقة باسم خاص بها، فكانوا يعرفون في تركيا باسم القزل باش، (نتيجة لمشاركتهم في الثورة التي قام بها التزلباش في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، وفي أنربايجان باسم قره فوينلو ( باسم اتحاد قبائل التركان التي ظهرت منهم تلك الفرقة المذكورة ) وكوزتزر أي الناظرون أو العيون، وفي منطقة بحيرة رضائية باسم أبدال بنى، وفي قزوين باسم الكاكاوند وفي مازندران باسم خوجه وند وغير ذلك .

وقد بحث عدد من الباحثين والمدققين الروس معتقدات تلك الفرق المذكورة وتشريعات، وتنتشر فرقة علي الله الآن في جميع أنحاء إيران وإن كان أعضاؤها يخفون عقائدهم ويعدون رسميا جزءا من الشيعة، وأفراد فرقة علي الله أو أهل الحق في غالبيتهم من الفلاحين وسكان الصحراء (ايلات ) المقيمين في المدن والحرفيين وصغار التجار، وكانت تلك الفرق في بداية نشأتها ارتدادا وانسلاخا عن الشعب وقد شاركت مشاركة فعالة في القرنين التاسع والعاشر الهجريين في نضال

التراث للشيعة ضد الدول السنية الآق قوينلو وتركيا العثمانية، وقد رفع السكان الأتراك في آسيا الصغرى طوال القرن السادس عشر الميلادي وبداية السابع عشر - وكانوا من غلاة الشيعة - راية العصيان بصورة دائمة علي الامبراطور العثماني وقد تبدلت تلك الفرقة الآن الي فرقة مسالمة ومركزها الرئيسي في كرمانشاه، وإن كان عدد أعضاء تلك الفرقة المقيمين في طهران وسائر المدن والمناطق القروية في إيران وأذربايجان وكردستان ليس قليلا .

ويعتبر بعض المؤلفين الأوربيين أن فرقة علي الله والنصيرية فرقة واحدة، ولكن بطل هذا الرأي بعد الدراسات والتحقيقات التي قام بها العلماء الباحثون الروس في هذا الموضوع وذلك أن ما وحد أهل الحق والنصيرية هو قولهم بألوهية علي، هو سمة مشتركة بين جميع فرق الشيعة. ولكن هاتين الفرقتين ( أهل الحق والنصيرية) ليس لهما عقائد واحدة في معرفة الكائنات وأول العقائد والتشريعات المذهبية علي الإطلاق .

ويبدو أن أهل الحق حفظوا بعضا من تعاليم الإسماعيلية : العالم والبشر نتجة لفيضانات خمسة متواترة للبارئ تعالى، فقد ملأ الله الكائنات بوجوده، ويرتبط الله علي الله منذ الأزل برباط لا ينفصم، وإن عليا تجسد بصورة دائمة غير مقطوعة لا في آدم ونوح وإبراهيم وموسي وعيسي ومحمد (صلي الله عليه وسلم) فحسب ( غالبية فرق الغلاة تقول بهذا الفكر) بل وحل في جميع الأنبياء ومن بعدهم في جميع الأئمة وأولياء الله، ويعتبرون حتما تجسد علي الله في الشاه إسماعيل مؤسس الدولة الصفوية ( وكانوا يرددون ذلك أثناء حياته)، وكان هناك شخص باسم شاه محمد وكان من مرو وعاش في الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، وهو آخر تجسد ليلي - الله وسيظهر (علي - الله) مرة اخري في وجود الإمام الثاني عشر المهدي وسيحل فيه .

وتشرح أي . كارلوسكي تعاليم هذه الفرقة علي هذا النحو : إن المنطلق الأصلي لتعاليم تلك الفرقة عبارة عن المعرفة غير المنقطعة لألوهية علي، ونزول آدم وصعوده علي وجه الأرض، وأن عليا ليس فقط شخص الإله بل إنه بصورة عامة المبدأ الإلهي الذي يملأ كل مكان وكل شئ بذاته، وإن كان يتجسد بين عامة الخلق كفكر فلسفي بشكل ألوهية علي .

وطبقا لتعاليم أهل الحق فإن مبدئين متنازعين في وجود الإنسان أحدهما العقل والآخر النفس ( بمعنى العاطفة والإحساس )، ولا حياة بعد الموت، وأن الجنة والنار رمز فقط للمعرفة والعلم بمعناه الديني ) والجهل والإنسان بعد الموت للتناسخ في انتظار، والموازن الأخلاقية هي انتصار للمبدء العقلي علي النفس، وكذلك التراحم والمواساة لبني البشر، وينفي جميع أهل الحق مبدء تعدد الزوجات ويكتفون بزوجة واحدة، والطلاق امر غير جائز، وتشارك النساء بحرية تامة في الرقصات التي لها سمة التشريعات المذهبية.

وعلي رأس هذه الفرقة ال (بيران) الذين يتوارثون مقام الريادة ويعاونهم الخدام الدينيون في أداء المراسم والتشريعات المذهبية، وتزوج بينهم عادة تبجيل الإدغال المقدسة ومراقدة الأولياء، كما تقدم القرابين في مجالسهم السرية التي تقام أثناء الليل عادة، وتمتد البسط والخوانات العامة التي تحتوي علي الحلوي واللبن، وأحيانا الجبن والأرز واللحم البقري ولحم الثيران والخراف والديوك، ومن الجائز أن هذه السفرة الممتدة وتشريفاتها قد أخذت من أكابة ( ليلة المحنة التي ظهرت بعد ذلك باسم ليترجيا ) وقد أخذ هذا من المسيحية في عصورها المتقدمة، وقد أخذت بطريقة غير مباشرة من المسيحية، فقد أخذت من سفرة التشريفات الأخوية التي كان القرامطة يبسطونها.

وطبقا لعقيدة أهل هذه الفرقة فمن هذه السفرة العامة تنقل الذرات الإلهية

للمشاركين فيها، وأحيانا كانوا يجلسون جلسات استماع قبل مد هذا السباط العام الذي يذكر بالذكر الجلي للدراويش والرقص والسماع بفرقة الخليستوفات الروسية، وكان هذا الرقص والسماع وحالات الوجد والحال والاضطرابات مصاحباً لأصوات (علي)، (حق) والكرات المتشنجة والصياح المصاحب بأنغام الموسيقى القديمة ولأهل هذه الفرقة كتب مقدسة يحفظونها، من بينها كتاب أصلي باسم (سرانجام) الذي كتب علي ما يبدو في منطقة كرمانشاه، ويشيع بين أتباع هذه الفرقة أشعار مديح تفخر بالله - علي وبعض تجسّداته، ويعتبر أفراد هذه الفرقة أن تاريخهم قديم أقدم مما ذكرته المصادر والمنتون، ويقولون أن الشاعر المعروف بابا طاهر عريان ينتسب إلى هذه الفرقة ( وهو من رجال القرنين الرابع والخامس الهجريين ) .



## الفصل الحادى عشر

### العرفان فى الإسلام

### التصوف والفقر

يفهم من كلمة عرفان - عادة - الرؤية الدينية الخاصة للعالم، تلك الرؤية التى تعتبر إمكانية الإتصال المباشر والشخصى للإنسان بالله - عن طريق ما يسمى اصطلاحاً الشهود والتجربة الباطنية والحال - أمراً جائزاً ممكن حدوثه. (وعرفان أوميستيك أو مستيزم كلمة مشتقة من كلمة يونانية تعنى الباطنى أو الخفى).

وقد ظهرت المذاهب العرفانية والفلسفة المثالية المتأثرة بالعرفان، والمتنثرة بدثار الأديان المختلفة فى عهد الإقطاع، وعلى النحو التالى:

- الفلسفة الأفلاطونية الجديدة منذ القرن الثالث الميلادى.
- فى المسيحية الشرقية منذ القرن الرابع الميلادى وحتى القرن السابع الميلادى على يد يفرم سيرين وإسحق سيرين وغيرهما.
- مجمع ديونيس الكاذب فى القرن الرابع عشر، وقد مزج الفلسفة الأفلاطونية الجديدة بروح المسيحية.
- نيل سورسكى وأتباعه فى روسيا فى القرنين الخامس والسادس عشر الميلاديين والذين عرفوا اصطلاحاً باسم غير الطامعين.
- فى العالم المسيحى الغربى يوان أسكوت أرجنيس فى القرن التاسع الميلادى وفى القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر الميلادية، ظهر فرانسيس داسيز، رايموند لولى، وأكهارت ريسبروك الأعجوبة. وتانوار سوزو. وتوماسى كامبى، وغيرهم.

• كما ظهر بين اليهود فى القرون الوسطى: فرقة القبالة الذين وجدوا أنصاراً وأتباعاً لهم بين المسيحيين.

• فى الديانة الهندية منذ القرن التاسع وما بعد وشن كاراجريا وفلسفة الفيدانتا (التوحيد) التى أعلنها.

ورغم الاختلافات الموجودة فى المعتقدات الدينية، فإن تيارات العرفان التى صهرت فى بوتقة الأديان المشار إليها، تبدو أكثر تشابهاً. ويبدو هذا التشابه فى أقله ناجماً عما تقتبسه هذه الفرق والتيارات عن بعضها البعض، بينما ينجم فى أكثره عن وحدة الطرق المشتركة للتكامل الداخلى للمعتقدات المذهبية داخل محيط المجتمعات الإقطاعية.

ولم يحفل العارفون غالباً بالشكل الظاهرى للدين (الإسلام أو المسيحية أو غيرهما) ولم يهتموا بطقوسه الدينية، لذا ناصبهم علماء الدين ورجالاته الرسميون العداء وكالوا لهم الاتهامات، وارتبطت تيارات العرفان واتجاهاته بالزهد وفكرة ترك الدنيا.

وحظى العرفان فى الإسلام بأهمية وانتشار كبيرين أكثر مما حظى به فى المسيحية، وعرفت النهضة العرفانية فى العالم الإسلامى باسم التصوف، ويعتقد كثير من المستشرقين الباحثين فى الإسلام أن كلمة التصوف مشتقة من كلمة الصوف العربية، والفعل تصوف يعنى ارتداء الثياب الصوفية، كما استخدمت كلمة الطريقة بدلا من كلمة التصوف وراج انتشارها.

وتعنى كلمة طريقة اصطلاحاً تهيئة الفرد لقطع مراحل التصوف، ومثلما تتقارب طرق التصوف المختلفة من بعضها فإنها تتقارب وجماعات إخوة الدراويش كذلك.



وقد كتبت مؤلفات عديدة عن التصوف باللغات الأوروبية، كما ظهرت مؤلفات وبحوث علمية باللغات الشرقية عن التصوف خلال عشرات السنين الماضية، والمؤلفات التي تحدثت عن التصوف من قبل (المستشرقين) الروس قبل الثورة (البلشفية) عبارة عن الكتب التي كتبها جوكوفسكى، وكريسكى، وشميدت. ولم توجد مؤلفات اهتمت اهتماماً خاصاً بتحليل المعتقدات الصوفية وأساسها الاجتماعى واتجاهاتها المختلفة وتاريخ تياراتها سوى المؤلف الذى ألفه الفقيد برتلس، وكذلك بعض المؤلفات التى بحثت بصورة ضمنية وغير مباشرة، الرابطة بين اتجاهات التصوف المتعددة بين الانتفاضات الشعبية فى أقطار المشرق.

وقد اهتم الباحثون الأوروبيون - ولا يزالون - بتاريخ التصوف وأولوه اهتماماً كبيراً (وكذلك الباحثون الروس قبل الثورة).

وكان هذا الاهتمام قاصراً على البحث فى المعتقدات الصوفية واصطلاحاتهم وتاريخ هذا الصوفى أو تلك الفرقة، بينما كان البحث فى المسائل المتعلقة بنشأة الأفكار الصوفية وجذورها ومسبباتها محدوداً إلى حد كبير.

وقد بحث الباحثون الأوروبيون فى نشأة هذه الفرق وتاريخها، دون أن يعبروا الرابطة بين تشوه هذه الفرق وبين التناقضات الاجتماعية والانتفاضات الشعبية فى أفكار العالم الإسلامى أى اهتمام.

ورغم ما يبديه الباحثون الأوروبيون من اهتمام بموضوع التصوف، فإن دراستهم وبحوثهم تنحصر فى مسائل جزئية وخاصة بتاريخ التصوف، وقد بحث تاريخ التصوف فى القرون الأربعة الهجرية الأولى بحثاً أكثر عمقاً وأشد تفصيلاً بالنسبة لما تلاها من قرون. ولم يظهر حتى الآن مؤلف علمى يتناول تاريخ التصوف ويعطى تصوراً شاملاً واستنتاجاً كلياً له، والسبب فى ذلك راجع إلى تشابك الموضوع وما يكتنفه من تعقيد وغموض.

وبين يدي الباحثين الآن العديد من المصادر والمتون في العرفان. لم تكتب بالعربية والفارسية والتركية وحدها، بل وباللغات اليونانية والسريانية والقبطية والعبرية والسانسكريتية والأردية وغيرها. ولكنها لم تدرس ما تستحق من دراسة واجبة وشاملة، كما أن مطالعة التصوف وقراءته دون بحث وتمحيص في الرابطة بين العقيدة الإسلامية والثقافة الإسلامية وبين الأديان الأخرى والمذاهب الفلسفية حديث لا طائل من ورائه، يضاف إلى هذا أن فرقاً متنوعة من التصوف لم تدرس حتى الآن ولم تنقسم إلى طبقات، ويضاف إلى هذا أيضاً أن عدداً من الباحثين كانوا تابعين إلى هذا الشخص أو ذاك أو تابعين للفلسفة المثالية أو غيرها كانوا يضمنون بحوثهم آراء نابذة من ذواتهم، ويجتهدون في أن يشاهدوا في معتقدات الصوفية أقل مما هو موجود في التصوف فعلاً، ويجتهدون في أن يروا فيها أكثر مما يريدون هم رؤيته.

ويرى آرثر آربري المستشرق الإنجليزي في هذا المجال أن التاريخ العلمي للتصوف لم يكتب حتى الآن، وأن الأستاذ الحقيقي والباحث الواقعي للتصوف لم يولد بعد، ويعتقد أن البحث العلمي لموضوع التصوف محال في المرحلة الحالية، ومحال كذلك أن يظهر مثل هذا التأليف العلمي الآن. وإن كتابة مثل هذا الكتاب سيكون واجب المحققين الذين يظهرون فيما بعد<sup>(١)</sup>.

وبديهي أنه لا يمكن في هذا الفصل المختصر، أن نشرح جزئيات معتقدات الصوفية وتاريخ الطرق الصوفية ولو على سبيل الإيجاز، وسنجهت في أن ننقل هنا فقط ما هو أكثر ضرورة من المعلومات عن التصوف والدور الذي لعبه في تاريخ إيران.

---

A.G. Arberry. An Introduction to the History of Sufism, p. 58-61.

(١)

ويميل أكثر الباحثين الأوروبيين (فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى حد ما) وكذلك الباحثون الروس قبل الثورة إلى اعتبار التصوف مظهراً خارجياً وغريباً عن الإسلام، ويعتبرونه نتيجة اقتباس ونقل عن أفكار الآخرين وترسيب لها، ويعدون ظهوره تأثيراً للتعاليم الدينية والفلسفية غير الإسلامية.

وكان ف.أ. تولوك واحداً من أوائل الباحثين والمحققين الغربيين الذين بحثوا فى التصوف، وكان يعد التصوف فى بداية الأمر ميراثاً مجوسياً (زرادشتياً)، ولكنه عدل من تلقاء نفسه عن هذا الفرض الذى لا دليل عليه، واعتقد أنه يجب أن يبحث عن جذور التصوف فى عصر صدر الإسلام، بل وفى شخص محمد صلى الله عليه وسلم ذاته. وقد أعلن الباحثون والمحققون المتأخرون نظريات أخرى عن نشأة التصوف، فاعتقد أ. مركس وإدوارد براون، ود.ب. ماكdonald م، وأسين بالاسيوس، وأ. بن زنبك، وف.س. مارش، ومارجريت اسميث، وآخرون أن نشأة التصوف من الزهد وعرفان المسيحية الشرقية والفلسفة الأفلاطونية الجديدة التى درسها الرهبان السوريون (البيزنطيون) ومزجوا بينها.

ونكر أسين بالاسيوس صراحة التأثير المسيحى، ويبالغ فى هذا التأثير مبالغة شديدة، يدلل على ذلك بمضامين واضحة ومتشابهة وردت فى مؤلفات الصوفية، ويقول إن الصوفية قد استعاروها من أتباع المسيح (عليه السلام)<sup>(١)</sup>.

ويعتبر د. دوزى مصادر التصوف ومنابعه ممثلة فى التأثير الإيرانى (الزرادشتية والمانوية) ورد الفعل الآرى ضد العروبة والإسلام بين العرب الساميين، ونشاهد فى هذا رأى انعكاساً ضعيفاً للنظرية العنصرية والعرقية على

---

(١) يبالغ هذا المؤلف فى ذكر التأثير المسيحى، ويوضح ذلك عنوانه الذى اختاره الكتاب (I.I Islam Cristionizado 1931) أى تمسح الإسلام، فيعد المؤلف فى هذا الكتاب تعاليم دين عربى عن وحدة الوجود (فى القرن السابع الهجرى) تأثيراً مباشراً للمسيحية.

علم تاريخ الأديان، ويميل كارادوف إلى هذا الرأي أيضاً، ويعتقد أن أساس الفلسفة الإشرافية عند الصوفية هي نفسها الفلسفة الأفلاطونية الجديدة التي وصلت إليهم عن طريق المثقفين الإيرانيين، أي أن الزرادشتيين، وربما المانويين باحتمال أقوى، هم الذين قاموا بهذا العمل.

ويعد بعض المحققين (هارتمان، وماكس هورتن، وغيرهما) التصوف راجعاً إلى منابع هندية (الديانة الهندية وفلسفة الوبدا أو البوذية) وطبقاً لعقيدة هاتمان فإن آسيا الوسطى هي المنطقة التي اجتمعت فيها الزرادشتية والبوذية والإسلام، ومن آسيا الوسطى تسرب عرفان الهنود وزهدهم العملي إلى الإسلام عن طريق الإيرانيين.

ويؤيد العالم الروسي و.أ. جاريلفسكى هذا الرأي أيضاً، ولكن هذا الرأي ليس سوى فرضية وفرة لم يثبت ما يؤيدها سواء في الواقع أو من مصادر موثوق بها. وهنا أيضاً يشاهد تأثير لنظرية التفوق الجنسي العنصرى، بمعنى أن التصوف رد فعل ومقاومة آرية (هند وإيرانية) ضد العروبة، ويرى ماكسى هورتن تأثيراً للديانة البوذية والصورة المتقدمة للفيدانتا في التصوف.

ولهذا ظهرت نظريات ثلاث عن نشأة التصوف، يمكن أن تسمى: المنشأ (المنبع) المسيحى (أو المسيحى - الأفلاطونية الجديدة)، والمنشأ أو المنبع الإيراني، ثم المنشأ أو المنبع الهندى. اقترح أ. فون كريمر نظرية أكثر تعقيداً عن نشأة التصوف ومراحل تكامله وتطوره فيقول إن التصوف استقى أصوله من منبعين، مما يلى:

يبدو أن التصوف قد جذب إليه عنصرين متفاوتين متضادين، أحدهما أكثر تقدماً، ويتمثل هذا العنصر في الزهد المسيحى الذى كان له تأثير شديد في الإسلام منذ بدايته، والعنصر الآخر حدث في زمن متأخر ويتمثل في التأثيرات البوذية التي

وجدت سبيلها للتصوف بواسطة الإيرانيين الذين كان نفوذهم يزداد تأثيراً يوماً بعد آخر فى الإسلام. ويقبل جولدتسيهر رأى كريمر مع تعديلات طفيفة، ويقترح أن نقول بوجود عنصرين للتصوف: الأول الزهد والثانى العرفان بمعنى أخص أو التصوف.

وكما يقول جولدتسيهر إن الزهد الصرف أقرب للإسلام وإن مصدره تأثير الرهبان المسيحيين الشرقيين. فى حين أن عرفان التصوف مبنى على الفلسفة العقلية والاستنتاجية، أى أنه اعتمد فى مراحل المتقدمة على الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ثم على الفلسفة البوذية بعد ذلك. وأعلن رينولد نيكلسون ولويس ماسينيون<sup>(\*)</sup>

---

(\*) رينولد آلن نيكلسون ١٨٦٨-١٩٤٥، تخرج فى كلية ترينتى بجامعة كمبردج، ثم عين فى ١٩٠١ أستاذاً للفرسية فى لندن، وخلف براون كمحاضر للغة الفارسية فى كمبردج ١٩٠٢.

من آثاره منتخبات من ديوان شمس شبريز لجلال الدين الرومى، وقد نظمها شعراً بالإنجليزية ١٨٩٨، ودراسة عن رسالة الغفران لأبى العلاء، واشترك فى نشر تذكرة الأولياء للعطار ليدن ١٩٠٥، وصنف فى تاريخ الأدب العربى فى ضوء التاريخ السياسى والحضارى للعرب والإسلام، والتصوف الإسلامى، وهو كتاب قيم فى نقد الصوفية (وقد ترجم إلى اللغة العربية) ويضم الكتاب ترجمة للصوفية وتحليلاً لمذاهبهم، ويقع فى ثمانية مجلدات، عد به حجة فى التصوف الإسلامى (١٩١٤-١٩٢٥-١٩٤٣) وقد نقله إلى الإيطالية فتسأنى وإلى العربية د. أبو العلا عفيفى، ودراسات فى التصوف الإسلامى ١٩٣١ وقد ترجمه أبو العلا عفيفى، وفكرة الشخصية فى الصوفية.

ونشر ترجمان الأشواق لابن عربى، وقد استخلصه من ثلاث مخطوطات قديمة فى التصوف، ولخصه بالإنجليزية، وأسهم فى ترجمة كشف المحجوب للهجویری "مجموعة جب التذكارية ج ١٧ لندن ١٩١١" والدرأيش ١٩١١ واللمع فى التصوف الفارسى بشرح إنجليزية، وفهرس عربى، وأسرار خردى لمحمد إقبال، ولباب الألباب لمحمد عوفى، واللزوميات المعرى ١٩٢١ وفارس نامه والمثنوى لجلال الدين الرومى ليدن ١٩٢٤-١٩٤٠، وابن الفارض ١٩١٨ ودانتى، وفارس مجلة الجمعية الآسيوية بمباى ١٩٤٣ والفلسفة فى الدين الإسلامى ١٩١٥.

نظرية جديدة عن نشأة التصوف، وذلك فى النصف الأول من القرن العشرين،

- أما لويس ماسنيون المستشرق الفرنسى (١٨٨٣-١٩٦٢) فقد حصل على الليسانس ١٩٠٢ فى الآداب ثم ألحق ١٩٠٦ بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة فعنى بالآثار الإسلامية، وقصد بغداد حيث التقى بالألوسى واكتشف قصر بنى لحم المسمى بالسدير، ثم عاد إلى القاهرة ودرس بالأزهر مرتد يا الزى الأزهرى، وانتدبه الجامعة المصرية أستاذًا لتاريخ الفلسفة ١٩١٢-١٩١٣ فألقى بالعربية أربعين محاضرة فى تاريخ المصطلحات الفلسفية، وعين أستاذًا فى فرنسا عام ١٩٢٦ حتى ١٩٥٤ وحصل على الدكتوراه عن آلام الحلاج من جامعة السوربون ١٩٢٢، وقد ناصر ماسنيون الحق فى الإسكندرية وشمالي إفريقيا، واستعاد جامع القيضاوه فى الجزائر لأصحابه المسلمين بعد سنة ١٩٢٢. وقف علمه ونشاطه فى التنقيب والتصنيف على الإسلام فكتب العديد من المؤلفات من بينها معظم الدراسات المتعلقة بالتصوف فى دائرة المعارف الإسلامية. وله الحلاج والشيطان فى نظر الزيدية والكنيسة الكاثوليكية والإسلام ١٩٠٥-١٩١٥، والإسلام والاتحاد السوفيتى، والطواسين للحلاج، والعناصر العربية أسرار الاستشراق. أما رسالته آلام فكانت بعنوان "الحلاج" التى حصل بها على الدكتوراه من السوربون وتقع فى جزئين أثبت فيها أصالة التصوف فى الإسلام (باريس ١٩٢٢) ثم نشرها منقحة ومضافا إليها سنة ١٩٥٤ وله أيضا الفولكلور لدى متصوفة الإسلام (١٩٢٥) ووثائق فى علم النفس الإسلامى مجلة علم النفس ٢٤-١٩٢٧م، والتجربة الصوفية، والأساليب الأدبية، وترجمة ابن سينا لابن سبعينى، وحال الإسلام اليوم مجلة باريس ١٩٢٩، ومجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف، وديوان الحلاج، وأثر الإسلام فى تأسيس المصارف اليهودية وحركتها فى العصر الوسيط ١٩٣١ مجلة الدراسات الشرقية، والمسيح فى الأناجيل على حسب الغزالي مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٣٢، ومراجع جديدة عن الحلاج، والإيمان الكامل فى الإسلام ١٩٤٧، الثقافى الدولى للتعاون المفكرين الإيرانيين، ومن العصر الوسيط فى تقدم الحضارة العربية فى كتاب روح إيران ١٩٥١، والبيرونى والقيمة الدولية للعلم العربى، كلكتا ١٩٥١، ووثائق عن بعض أوقاف الأماكن المقدسة فى الإسلام الدراسات الإسلامية ١٩٥١، والفتوة مؤثر المستشرقين ٢٢، والزمن فى التفكير الإسلامى ١٩٥٣. ونقلها إلى العربية الأستاذ بركات، والإسلام وشهادة المؤمن (الفكر ٢١-١٩٥٣). وبمعاونة غيره أهل الكهف فى المسيحية والإسلام (مجلة الدراسات الإسلامية ١٩٥٥)، وله تكريم الإسلام لفاطمة، وتاريخ العلم عند العرب مارس ١٩٥٧، والإمام الشافعى ١٩٥٨، والنصيرية فى كتاب تطور العقيدة الإسلامية باريس ١٩٦٢، ومباحث عن القرامطة والنصيرية والخطابية السلمانية، والزندقة والزهد وأهل التأمل الشيعى فى سلمان وفاطمة، وبناء المدن العربية وعزلته تلك انتجت عضوا فى مجمع اللغة العربية بمصر منذ نشأته سنة ١٩٣٣، والمجمع العلمى العربى فى دمشق.

لمزيد من التفاصيل يرجع إلى نجيب العقيقى جـ ١ ٢٦٣-٢٦٨ وجـ ٢ ٩١-٩٣، المستشرقون.

وتعتمد دراستهم وبحوثهم على مصادر ومتون أكثر نقّة، وتميزت بتمحيص وتقيق أكثر مما اعتمد عليه الباحثون السابقون وتميزوا به. ولا يعتبر هذان المحققان التصوف نتاج تأثير خارجي عن الإسلام، بل على العكس من ذلك يعدانه معلما أصيلاً نشأ في بيئة إسلامية، ويجب أن تسمى هذه النظرية بالنظرية الإسلامية، ويعتقد نيكلسون أن عرفان التصوف قد ظهر إلى حيز الوجود نتيجة للتطور الطبيعي لرغبات الزهاد واتجاهاتهم التي وجدت في الإسلام في القرن الهجري الأول، ولا ينكر نيكلسون التأثير الطفيف للزهد المسيحي، ولكنه يعتقد أن الزهد الصوفي بعامة وكذلك العرفان الناجم عنه إنما هو معلم إسلامي، وأن الفلسفة العقلية والاستنتاجية للتصوف إنما هي وليدة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة التي تغيرت وتبدلت تحت تأثير المسيحية، وأن أفكار وحدة الوجود التي نادى بها غلاة الصوفية قد ظهرت وتكاملت تحت تأثير النفوذ الهندي، ذلك التأثير الذي مارسه وطبقه الإيرانيون وعن طريقهم وجد سبيله إلى التصوف.

وقد بسط ماسنيون القول في كثير من مؤلفاته عن النظرية الإسلامية لنشأة التصوف الإسلامي وأفاض القول فيها، وانتقد بصورة مقنعة ومعقولة نظرية القائلين بأن نشأة التصوف نتيجة لمؤثرات خارجة عن الإسلام، لدرجة أن ماسنيون يقول: ويمكن القول مثلاً إن أتباع الإسلام وأتباع الفلسفة الهندية قد التقوا في آسيا الوسطى أو في إيران، ولكن ذلك ليس كافياً لإثبات تأثير النفوذ الهندي في التصوف، وأنه يلزم لقبول هذا الرأي الاعتماد على مصادر نقّة ودقيقة تثبت التأثير المتبادل بين الأفكار في الإسلام والعقائد الهندية عند هذا الشخص أو ذاك في تلك المرحلة أو غيرها. ويشير ماسنيون في كتاباته ضمناً إلى أن إثبات حدوث تأثير غير إسلامي في التصوف أمر مقدور وميسور، ولكن ذلك لا يتم إلا بمطالعة آثار ومؤلفات أقطاب التصوف في عصوره المتقدمة، أو بعبارة أخرى باستخدام الأسلوب

التاريخى واستخدام فقه اللغة فى تلك الدراسة والمطالعة.

ويقول ماسنيون إنه يلزم لتشخيص منابع التصوف وتحديد ما ضرورة معرفة لغات المؤلفات الصوفية واصطلاحاتها، وجعل المصدر الأساسى لذلك قاصراً على معرفة المصادر التى استقى منها الصوفية مفرداتهم واصطلاحاتهم<sup>(١)</sup>.

وقد حدد ماسنيون المصادر الآتية لمعرفة اصطلاحات الصوفية:

١. القرآن وقد استتبط الصوفية تعبيرات جديدة من الآيات المتشابهة.

٢. المفردات العلمية العربية فى القرون الإسلامية الأولى.

٣. مفردات مدارس علم الكلام الإسلامى.

٤. لغة المتقنين فى ذلك العصر، والتى تكونت غالباً من اللغات الآرامية والسريانية واليونانية والبهلوية إلى حد ما، والتى تكونت عبر القرون الست الأولى الميلادية عن طريق النقاط الفلسفة الشرقية<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار ماسنيون إلى آيات من القرآن الكريم يمكن أن يعد تفسيرها مطابقاً لروح الزهد والعرفان، ويعتبر التصوف نتيجة لعملية التكامل الداخلى للإسلام، ويقول إن التصوف ظهر فى بيئة عربية، وإن وجدت أفكار كثيرة من بيئة غير عربية كان سبيلها إليه (اليهود والنصارى) ويستخلص ماسنيون هذه النتيجة: إن العرفان الإسلامى فى واقع الأمر - فى نشأته وعبر مراحل تكامله وتطوره - قد ظهر من القرآن، القرآن الذى يقرأونه دائماً ويمعنون النظر فيه ويتدبرون آياته ويسيروا وفق أحكامه فى حياتهم.

---

(١) L. Massignon Essai Sur les origins du lexique technique de le mystique. P.

(٢) المصدر السابق ص ٢٩-٣٢.



وكان العرفان الإسلامى مبنيًا على قراءة آيات القرآن المقدسة والنقل المستمر عنه، ومنه استقوا خصائصه وجوانبه الخاصة<sup>(١)</sup>.

ولا ينكر ماسنيون التأثير الجزئى للعرفان المسيحى الشرقى، ومن بعده الفلاسفة الأفلاطونية الجديدة فى التصوف، والتى ظهرت بصورة مستقلة عن الإسلام وفى التعاليم الإسلامية، ولكنه يعد هذا التأثير محدوداً بدرجة كبيرة.

وبصورة عامة يمكن اعتبار هذه النقطة نقطة ثابتة، وهى أن التصوف ظهر فى بيئة إسلامية ونتيجة لمراحل التكامل الطبيعى لدين الإسلام، داخل شروط المجتمع الإقطاعى. ولم تكن المعتقدات العرفانية غير الإسلامية سبباً فى ظهور التصوف، وإن كان لها تأثير طفيف فى مراحل تطوره التالية (منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده) وبخاصة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة - وهذه الفكرة القائلة بأن مؤلفات أفلوطين وفرفوريوس (تلميذ أفلوطين) وسائر أئمة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً مباشراً فى الصوفية تبداً أمراً مشكوكاً فيه ومستبعداً.

والاحتمال الأقوى، أن هذه الأفكار الأفلاطونية الجديدة قد وصلت إلى الصوفية المسلمين فى بداية الأمر عبر فلاسفة مدرسة الإسكندرية المسيحيين، أو عبر مدرسة جندى سابور أيضاً<sup>(٢)</sup> أو عن طريق العارفين المسيحيين الشرقيين (ديونيس الكاذب وغيره) الذين أخذوا هذه الأفكار وآمنوا بها.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) جندى سابور أو كندى شابور بالفارسية، ويت لا يات بالسريانية إحدى مدن خوزستان (الأهواز العربية) وقد بناها شابور الأول (٢٤١-٢٧٢م) وجعلها مسكناً للأسرى البيزنطيين واليونانيين، فكانت هذه مركز التبشير المسيحى (الانطوري) فى إيران. وقد تأسست فى تلك المدينة فى القرن السادس مدرسة عالية (جامعة) للطب السريانى والفلسفة.

ومن بين ما اقتبسَه غلاة الصوفية القائلون بوحدة الوجود عن الفلسفة الأفلاطونية، فكرة صدور الكائنات عن الخالق.

ويبدو أنه بعد مدة من دخول الإسلام إلى بلاد الهند، أثرت وحدة الوجود التي قالت بها الفيدا الهندية في بعض شعب التصوف الغلاة.

أما فيما يتعلق بالافتراض القائل بإمكانية تأثير البوذية في التصوف، فإن قبول ذلك أمر لا يمكن الجزم به، والفكرة الأساسية للتصوف تقوم على وحدانية الله (على أية صورة تكون، صورة التوحيد الدينى أو التوحيد الذى نقول به وحدة الوجود)، وإمكان الاتصال الشخصى بالله.

ولكن البوذية غريبة تماماً عن فكرة وحدانية الإله وبخاصة الإله الواحد الخالق، كما كانت البوذية غريبة دائماً عن فكرة خلق العالم بواسطة خالق، وكانت غريبة أيضاً عن فكرة صدور العالم عن البارئ تعالى، ولم تحفل البوذية بالكثير من الأفكار، سواء فكرة كثرة البدايات التي اهتمت بها البوذية فى بداية الأمر، أو بالصورة العامة للمذهب المذكور لبوذا والآلهة المتعددة من الرجال والنساء، وكانت البوذية تحفل إما بنفى إمكانية معرفة الكائنات والغوصية، أو فى السير فى طريق الإلحاد (مذهب هى نايانا)، أو تقر مبدأ تعدد الآلهة، وما مالت إلى عبادة تان تريزم الهندية القديمة<sup>(١)</sup> وإلى مذاهب العامة فى أقطار الشرق الأقصى (مذهب الماهيانا)، على أية حال لم تتح البوذية منحنى التوحيد أو وحدة الوجود بأية صورة وفى أى عصر من العصور، وفضلاً عن هذا فإن الافتراض القائل بالتأثير البوذى فى التصوف - وإن مال إلى الأخذ به كثيرون - لم يثبت مطلقاً بالدلائل القاطعة أو الوثائق الثابتة.

---

(١) هى تعاليم دينية وفلسفة هندية قديمة، بدأت بعبادة آلهة من النساء وأعمال سحرية يقوم بها السحرة لتأمين النسل وبقائه، المترجم الفارسى للكتاب.

وإذا أردنا أن نتحدث عن تأثير الزهد والعرفان المسيحي في مراحل تكامل التصوف، فبين أيدينا أدلة على التأثير المقابل (المتأخر) للتصوف في العرفان المسيحي، وبخاصة بعد الغزالي وابن عربي، وسنشير إلى ذلك. وقد أثبتت آسین بالاسيوس هذا التأثير العكسي، وقد امتزجت آراء الصوفية أنفسهم عن التصوف بالأساطير، فلا يعتقد الصوفية بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى (كرم الله وجهه) كصوفية فحسب، بل ويعدون أنبياء ما قبل الإسلام<sup>(١)</sup> مثل إبراهيم وموسى وعيسى من الصوفية أيضاً.

وكان الغزالي يعتقد أن عيسى صوفى كامل التصوف وشيخ مثالى، ويعتبره نموذجاً جديراً بأن يحتذى، وكانوا يعدون الخضر عليه السلام بخاصة صوفياً، وإلياس والخضر شخصاً واحداً غالباً، وقد راجت فكرة تعظيم الخضر بين الصوفية رواجاً شديداً.

والآن ندلف من الجانب الأسطورى إلى التاريخ الحقيقى، فإذا تحدثنا عن التصوف من وجهة النظر التاريخية وقلنا إن التصوف يصل في تاريخ نشأته إلى بداية ظهور الإسلام لم نكن قد أخطأنا القول، ويبدو أن روح الزهد لم تظهر فقط عند بعض الصحابة (كأبى هريرة) بل وتبدو في آيات القرآن أيضاً. على أى تقدير فمن الممكن أن نتحدث عن التصوف منذ نهاية القرن الهجرى الأول، كختيار خاص داخل الإسلام.

كان الحسن البصرى (من ٥٣ حتى ١١٠ هـ) واحداً من مشاهير الصوفية في المرحلة الأولى للتصوف، وكان ابناً لأسير مسيحي أسره العرب وأحضره إلى المدينة حيث اعتنق الإسلام بها، وكان الحسن البصرى مشهوراً بجمع الحديث

---

(١) يدل هذا القول على اعتقاد المستشرقين بأن الإسلام هو ما أتى به محمد فقط. في حين أن الإسلام دين الأنبياء جميعاً منذ آدم عليه السلام حتى محمد وإن الدين عند الله الإسلام.

النَّبوى وانتقد قادحاً وبشجاعة الخلفاء الأمويين، يزيد وعبد الملك والحجاج المهيب<sup>(١)</sup>.

واشتهر الحسن البصرى بصفة خاصة بزهد شديد، وكان قد جمع حوله عدداً من الأتباع فى البصرة، ويرى أنه كان يروى دائماً حديثاً عن أبى هريرة عن رسول الله ما معناه: "لو كنتم تعلمون ما أعلم لتركتم الضحك ولبكيتم كثيراً".

وقد راجت روح التشاؤم وإنكار كل شئ دنيوى بين المسلمين فى القرن الثانى الهجرى رواجاً شديداً، وبناء على هذا فقد ظهر الاتجاه لتمجيد الفقر كغاية المراد لمن يؤمن بنجاة الروح، حتى إن القبول الاختيارى للفقر ومبدأ الفرار من الدنيا عد واحداً من خصائص الصوفية الزاهدين فى المراحل الأولى للتصوف، ومن هنا أيضاً ظهر مبدأ التوكل. ومبدأ التوكل هو أن يؤمل الإنسان تأملاً كاملاً فى الله، ولا يهتم بالرزق المقسوم، وكان أساس الزهاد السائلين (الذين سموا بعد ذلك باسم الفقراء أو الدراويش) أن يسألوا فقط رزق يوم بيوم، لأن إدخال المال أو المؤنة يعد أمراً مناقضاً لمبدأ التوكل.

يقول جولد تسيهر: "والأمر الجدير بالملاحظة والتأمل فى أقوال الزهاد (الصوفية) أنها منقولة كلمة كلمة تقريباً من كلمات الإنجيل عن طيور الهواء التى لا تزرع ولا تجنى ولا تدخر المؤن فى المخازن ويرعاهم أبو السماء"<sup>(٢)</sup> وهم يحتلون بهذا أهم مقام فى مبدأ التوكل ويجب على الصوفى أن يؤمن حياته إما بالعمل أو السؤال والاستجداء.

---

(١) لم يكن الحجاج خليفة أموياً ولكنه كان أحد الولاة وأشهرهم. فكان والى العراقيين العربى والعجمى لفترة طويلة حتى وافته المنية.

D.B. Macdonald Development of Muslim Theology 179-180.

(٢)

ومنذ عصر الخليفة (الأموي) عبد الملك بن مروان أخذ الزهاد يرتدون الملابس الصوفية التي كانت في بداية الأمر ثياب المعدمين والتائبين (جولد تسيهر دروس دربارة إسلام ص ١٤٢) ومن هنا ظهر اصطلاح التصوف لسالكى طريق الزهد فى الإسلام، وكلمة صوفى (أى الشخص الذى يرتدى الصوف) للزهد، إلا أن هذه الكلمات أضحت اصطلاحاً وعلماً بعد ذلك، وإلا فإن غالبية العرب يطلقون هذه المفاهيم على كلمة زاهد.

ورغم اعتقاد مؤيدى وجهة النظر القائلة بأن التصوف كان معارضة آريّة للإسلام، فإن التصوف تكون وظهر فى بيئة عربية (رغم أنه لم ينشأ فى البيئة العربية الأصلية أى الجزيرة العربية) إلا أنه ظهر فى سوريا والعراق ومصر.

وانتهت مراحل تطور الزهد إلى العرفان، أى الرغبة الصادقة الملحة وبذل الجهد لتحقيق الإتصال الفردى بالله والغوص فى بحر عشقه، ومن الجائز أن فكرة العشق الإلهى التى تجلت بصورة وقوة عجيبتين بين النساء لم تكن مصادفة محضة، فرابعة العدوية (متوفاة ١٣٥هـ) التى رأت مجعاً من النساء الزاهدات المسلمات فى البصرة اشتهرت بقرض أشعار العشق التى تتاجى بها الخالق، وينسب إليها بصفة خاصة قولها (إن نار العشق الإلهى تحرق القلب)، إلا أن هذا العشق قد ظهر أيضاً بين الرجال ووجد له أنصاراً عديدين.

وفضلاً عن رابعة السالفة الذكر والتى يعظمها الصوفية كثيراً فمن الممكن أن تصادف أسماء مثل عائشة بنت الإمام جعفر الصادق (الإمام السادس للشيعة فى القرن الثانى الهجرى)، ونفيسة (بين القرنين الثانى والثالث الهجريين) وهى من الأسرة العلوية، واشتهرت بتبحرها فى علوم الشريعة، وفاطمة النيسابورية (٢٢٤ هـ)، وأسماء أخرى، ومن الجائز أن يعد الزهد والعرفان جزءاً من العناصر الأصلية للرؤية الصوفية.

وقد بالغ أكثر الفقهاء فى عداوتهم للزهد والعرفان ومخالفته، وانتشرت الروح المناهضة للزهد فى القرون الإسلامية الأولى على الخصوص بين أتباع الأمويين والملتفين حول الأسرة الأموية.

وقد تحدث جولد تسيهر، ول. كائتانى، وآى. لا منسى عن الثروات الحيوانية التى تجمعت للعرب نتيجة مشاركتهم فى الجهاد فى سبيل الدين، ونجم عن الفتوح الكبرى والمغانم الكثيرة من الحيوانات ظهور فكرة وجوب تبرئة جمع الثروة، وعدها أمراً مشروعاً من الناحية الأخلاقية، واعتبارها مكافأة على المشاركة فى الجهاد. وبديهى أن تجد فكرة جمع الثروة الدفاع والحماية فى بداية الأمر من قبل أشراف العرب الذى تحولوا رويدا رويدا إلى طبقة من الإقطاعيين، ثم انتشرت بعد ذلك وسط العامة من المجاهدين الذين كان يحدهم الأمل فى كسب الثروة عن طريق المغانم الحربية، وقد أبدى القرآن الكريم فى السورة الثامنة فكرة الحصول على المغانم، وكان هذا سبباً فى إنكاء الروح المناهضة للزهد، وقد رد المسلمون الزهاد على هذا المسلك وقالوا إن الله لا يحب من يشارك فى الجهاد من أجل جيف الدنيا بل يحب من يجاهد من أجل الحياة الأخرى.

ويدلل المخالفون للزهد المناهضون له دائماً بحديث النبى صلى الله عليه وسلم ( لا رهبانية فى الإسلام)، ويرد الصوفية على ذلك بقولهم إن هذا الحديث متعلق بالرهبان المسيحيين، بينما ليس الصوفية فى واقع الأمر رهباناً، فالصوفية لا يستكفون الزواج رغم مسلك الزهد الذى يسلكونه، ويأخذون بحظ من متع الحياة الدنيا، ولا يعتبر الصوفية الزواج وهو مقيد بالرغبة فى الإنجاب (لا من أجل خطر الشهوة) وتكوين الأسرة منافياً أو مناقضاً لأهداف حياتهم، ومن التقاليد الراسخة المعمول بها بين الصوفية الإقامة الدائمة فى التاكيا أو الزوايا (الخانقاه)، أو ممارسة

السير والسياحة والتجوال مما أوجب استتلاف الزواج<sup>(١)</sup> وبعد مدة راجت بين الصوفية عادة إيقاف الاتصال بالزوجات ومباشرتهم بعد إنجاب الطفل الأول، فقد ورد أن الشيخ بهاء الدين محمد نقشبندى قد فعل هذا فى القرن الثامن الهجرى وهو مؤسس الطريقة النقشبندية الصوفية، فقد تزوج فى السابعة عشرة من عمره، إلا أنه بعد إنجاب الابن الأول عاش مع زوجته كأخ لها دون أن يطلقها.

ويقول الغزالى إن الزواج بصفة عامة واجب على جميع المسلمين عدا من أوقف حياته لخدمة الله (الصوفى).

ورغم روح العداء المناهضة للزهد والتى سيطرت طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين فى العالم الإسلامى فقد أحرز التصوف مزيداً من التقدم والانتشار، وقد ساعد على ذلك إلى حد ما توقف عمليات الفتح وما نتج عنه من توقف سبل جمع الغنائم الحربية، وشدة اندفاع المجتمع نحو الإقطاع، وزيادة حدة الصراع بين الطبقات، بينما كان الصوفية كعادتهم يذمون جمع الثروة وينبذون حياة الرفاهية، وكان هذا الاتجاه إلى حد ما انعكاساً لنبض الطبقات الدنيا من المجتمع.

وانتشر التصوف بين الطبقة الوسطى من الحرفيين من سكان المدن سواء بين العرب أو بين الإيرانيين. وشهدت الفترة الممتدة من القرن الثانى والثالث الهجريين وجود اثنين من الصوفية إيرانى الأصل، أولهما إبراهيم بن أدهم البلخى (متوفى ١٦٠هـ) والثانى بشر الحافى وكان من أهل مدينة مرو (١٥٠-٢١٢هـ)، وإن كانت دائرة نفوذهما خارج إيران، فكان نشاط الأول فى سوريا بينما كان مجال نشاط الثانى فى بغداد، وبين أيدي الباحثين قصص عنهما مشوبة بالمبالغة والخرافة. على أية حال فقد انتشر التصوف فى إيران خلال القرنين الثالث والرابع

---

(١) ولكن نشاهد أحياناً بعض الشيوخ كانوا يعيشون مع أسرهم فى النكاي.

الهجريين، وكانت خراسان من المناطق الأساسية لذلك.

وبدأت مرحلة جديدة من مراحل التصوف منذ القرن الثالث الهجري، وأخذت روح الزهد والعرفان التي سيطرت على المرحلة الأولى تجد سبيلها إلى الطرق المختلفة رويداً رويداً في صورة التعاليم الاستنتاجية للمنطق الظاهري (الصوري)، فظهرت طرق عديدة بمرور الوقت، وتلاشت وحدة التصوف، وأضحى مفهوم كلمة التصوف شاملاً لسائر التيارات العرفانية الباطنية المختلفة، أعم من السني والمرند التي كانت تتقارب فيما بينها حيناً وتتباعد كثيراً حيناً آخر.

وقد جمع رينولد نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً للتصوف من المصادر والمتون المختلفة التي ظهرت حتى القرن الخامس الهجري، وهذا دليل على ما كان سائداً من تباعد واختلاف بين الطرق الصوفية المذكورة. ولم تدرس الطرق الصوفية الدراسة الواجبة حتى الآن، كما لم تقسم إلى طبقات كما يجدر، وإن كان من الممكن إيجاد تصور شامل لطبقاتهم، فيمكن القول عن بعض الصوفية (مثل بشر الحافي والمحاسبي المتوفى ٢٤٣هـ) بأن زهدهم كان أعلى دون شك عن تصوفهم، وأنهما لم يحيدا قيد أنملة عن جادة أهل السنة.

أما فيما يتعلق ببعضهم الآخر فقد كانوا صوفية في المقام الأول، ولكن معتقلين (يعتقدون بالتوحيد لا وحدة الوجود) وهؤلاء لم يحدوا خطوة عن حدود المذهب السني الإسلامي أيضاً، مثل معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ)، وتلميذه السري السقطي (ت حوالي ٢٥٧هـ)، وابن أخيه المعروف بالجنيد وكان إيرانياً من أهل نهاوند، توفي في بغداد سنة ٢٩٨، والجنيد تلميذ باسم روبيم المتوفى سنة ٣٠٤ هـ، وتلميذ آخر باسم الشبلي (متوفى ٢٣٥هـ)، ومحمد الصديقي. (متوفى ٢٦٦هـ).

هؤلاء قد أوجبوا ضرورة مراعاة أصول الشريعة الإسلامية مراعاة تامة،



وضرورة التقيد التام بالعبادات بفعل أوامرها وتجنب نواهيها، ولكنهم كانوا يريدون وحسب أن يبنوا روحاً جديدة تغير صورة الدين من صورة الطاعة والانقياد المحض لله إلى دين قلبي يحب الله، أى يغيرون الدين إلى عمل قلبي فقط بدلاً من صورة الطقوس الجامدة التى تؤدى بأعضاء البدن كما يقولون، وكان ذو النون المصرى قبطياً أنوبيا ولد بمصر (حوالى ٢٤٦هـ) توفى بها، وكان شخصاً غامضاً فى كثير من المناحي، فقد نحا بعد فترة منحي مغايراً لهم، كان عارفاً بمبادئ المدرسة اليونانية السكندرية المتأخرة، كما كان عالماً بالكيمياء والطبم الدخيلة، ويروى فى نفس الوقت أنه حين أحضر (ذو النون) إلى محكمة المتوكل إعترفوا به كواحد من أتباع المذهب السنى.

ويعد ذو النون أول شخص عرف كلمة الحال (الصوفى)، كما ورد فى روايات الصوفية أنه أسهم إسهاماً كبيراً فى تبديل التصوف إلى التعاليم الفلسفية الاستنتاجية، وكانت أفكاره ومبادئه منقولة فقط فى مؤلفات المؤلفين التالبيين له (جامى فى القرن التاسع الهجرى وآخرون)<sup>(١)</sup> ويعتبر بعض المستشرقين (إدوارد براون ونيكلسون) ذا النون المصرى العامل المؤثر فى نفاذ تعاليم الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ووحدة الوجود إلى التصوف، وإن كان قبول هذا الرأى موضع شك وتردد.

ولم ينكر فريق آخر من الصوفية - بطريقة مباشرة - الشريعة الإسلامية، فلم يصرحوا بإهمال العبادات وطقوسها، كما أنهم لم يتحدثوا عن ضرورة مراعاتها بالنسبة للصوفية المؤمنين بإمكانية الاتصال إلى الله، ولم يقبل هذا الفريق من الصوفية أهمية مراعاة الطقوس الظاهرية للدين عامة سواء دين الإسلام أو

---

(١) بروكلمان تاريخ الأدب العربى، ج١، ص ١٩٨-١٩٩ - المتن الألمانى، لمزيد من المعلومات عن مؤلفات ذى النون.

المسيحية أو اليهودية أو غير ذلك، وكانوا يعتقدون أن الشكل الظاهري للدين هو الهام فحسب لمن لم يقطعوا بعد مراحل العرفان. ومن بين صوفية هذا الفريق المشهورين أبو يزيد البسطامي (أبو يزيد طيفور بن عيسى الملقب بسلطان العارفين) وكان إيرانياً من أهل بسطام، وتوفي بها حوالي (٢٦٢هـ)، وقد أحرز مقام الصدارة بين هذا الفريق، وقد شرح أتباعه فيما بعد مبادئه وأفكاره في مؤلفاتهم الصوفية.

القشيري وجلابى الهجویری في القرن الخامس الهجري، الغزالي، أوائل القرن السادس، وفريد الدين العطار في القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجري، وجامی في القرن التاسع الهجري، وأوجدوا في عالم التصوف في إيران طريقة خاصة تعرف بالطيفورية.

ويحظى أبو المغيث حسين بن منصور الملقب بالحلاج (هذا اللقب يوضح حرفته الأولى) قبولاً وحباً كبيرين بين الصوفية، وكان من أهل فارس وحفيداً لرجل زرادشتي، وكان تلميذاً للجنيدي، اتهمه المعتزلة بالردة ولعنة أهل السنة والشيعة الإمامية. وسجن مرتين من قبل العباسيين، ثم أعلنت ردة رسمياً في نهاية الأمر عام (٣١٠هـ) وأنزلو به أشد العقاب والتكيل وأعدم في بغداد صلباً<sup>(١)</sup>، كما أعدم في بغداد (٢٢٤هـ) أحد رجال جماعة الصوفية تلك البارزين بعد اتهامه بالردة وهو الشلمغاني.

وقد راجت بين هذا الفريق من الصوفية من ناحية أعمال الزهد الصوفية في صورة الذكر بمعناه الإصطلاحي (أي الدعاء الخالص الذي يقال في تعظيم الله) الذي يرددونه بكلمات معينة في حلقة أو مكان معين بصوت عال أو منخفض، كما راجت بين صفوفه من ناحية أخرى عناصر وأفكار فلسفية مقتبسة من الأفلاطونية

---

(١) يذكر السلمي في كتابه طبقات الصوفية أنه قتل يوم الثلاثاء لست بيقين من ذي الحجة سنة تسع وثلاثمائة (ص ٧٤). وكذلك ماسينيون في كتابه عن الحلاج.

المحدثة (نقلا عن النقلة الآخرين الذين مزجوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بالروح المسيحية).

وقد مال هذا الفريق من الصوفية إلى الأخذ بمبدأ وحدة الوجود بصورة متفاوتة. وكانوا يدركونه بالصورة العرفانية التي لم تتضح حتى الآن فى تعاليم مدونة منتظمة وكاملة.

وتذكر المؤلفات الصوفية أنهم (أى الصوفية) يعتقدون أن أبا يزيد البسطامى أول من دون أهم أفكار التصوف أى الفناء. أى وصول الصوفى إلى حالة (الكمال) أى يقتل (الصوفى) إرادته ورغباته الدنيوية وصفاته البشرية فى داخله، وبهذه الوسيلة يتحرر من إدراك عالم المحسوسات ويصل إلى الكمال العرفانى ويصبح جديراً بالاتصال بالله والإرتباط بالواحد الأحد.

وقد أدرك الصوفية معنى الفناء بعد ذلك بمفاهيم مختلفة، وعلى أية حال فمن الممكن أن نشير إلى مفهومين أساسيين للفناء الأول للفناء المبنى على التوحيد والآخر الفناء المبنى على وحدة الوجود.

وسنتحدث الآن عن هذين المفهومين ومصادر كل منهما بصورة موجزة. أصبح إقليم خراسان فى القرنين الرابع والخامس الهجريين واحداً من أكبر مراكز التصوف، وفى هذا الإقليم كان تلاميذ أبى يزيد البسطامى يدعون للوصول "للحال" بفعالية كبيرة، ويبلغون بسر العشق الإلهى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان تلاميذ الشيخ الجنيد البغدادى يعتبرون مقام الحال والسكر خطراً على الصوفى، وكانوا (أى تلاميذ الجنيد) يعتقدون أن الطريق الصحيح للصوفى هو حالة الصحو والوعى والذكر الخفى الواعى، لأن السكر أو الحال يخلق للنفس طورا صناعيا فيحسب الإنسان خيالاته واقعاً ويظن نفسه قد اتصل بالله.

كما انتشرت فى خراسان طريقة صوفية أخرى ثبتت أقدامها فى هذا الإقليم هى الطريقة الملامتية (مشتقة من الفعل لام بمعنى اللوم والتأنيب)، وقد اعتقد أتباع

هذه الطريقة<sup>(١)</sup> أن نجاه الروح وخلص الصوفى وتخلصه من العلائق أكبر الأخطار التى تهدده، ويكمن هذا الخطر فيما قد يصيب الصوفى من غرور بنفسه ورضاً عنها لما حققه ويحققه من توفيق فى الزهد والعرفان، فلكى يتجنب الصوفى هذا الخطر ويبتعد عما يكيله الآخرون له من مدح وثناء، يصبح من المحتم عليه أن يخفى ما يحرزه من توفيق فى طريقة الزهد والعرفان، فإنه يجتهد فى أن يظهر نفسه فى وضع أسوأ مما هو عليه، حتى يكون سلوكه هذا سبباً فى إثارة لوم الآخرين له وقدحهم فيه.

ويتضح هذا السلوك الفعلى غالباً فى صورة التسامح واللامبالاة وعدم العناية بالآداب والقواعد المرعية فى التعامل مع الآخرين، بل ويتجاوز ذلك ويتسم بالبلاغة والوقاحة فى تعامله معهم، وكان الصوفية - أو دراويش الخانقاهات - من هذه الزمرة والجماعة، ويذكرون بالفلاسفة الوقحاء فى العصور القديمة وبلهاء المسيحيين، واشتهر فى خراسان فى القرن الخامس الهجرى مؤلفون يدونون الكتب فى المعتقدات الصوفية وهم على النحو التالى:

أبو القاسم القشيري (المتوفى فى عام ٤٦٥هـ) وكتب الرسالة القشيرية باللغة العربية، وعبد الملك الجوينى (إمام الحرمين والمتوفى ٤٧٨هـ)، وأبو الحسن على ابن عثمان الجلابى الهجویری<sup>(٢)</sup> وهو مؤلف كتاب جامع شهير فى التصوف هو كشف المحجوب وقد كتبه باللغة الفارسية<sup>(٣)</sup>، ويجلى الهجویری فى هذا الكتاب ما هو خفى غامض كما يشرح فيه الأفكار الأساسية للتصوف المعتدل متمشياً مع

---

(١) ظهرت هذه الطريقة فى العراق بين تلاميذ الجنيذ، ولكنها كانت أكثر انتشاراً ورواجاً فى خراسان ومنها امتدت إلى آسيا الوسطى.

(٢) تاريخ ولادته ووفاته غير معروف.

(٣) نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتورة إسعاد قنديل، "المترجم العربى" الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، ونشراه بالقاهرة (١٩٧٤-١٩٧٦م) كل على حدة.

طريقة الجنيد، كما يزود بمعلومات غير مباشرة عن طرق الصوفية المختلفة وشيوخها البارزين في كل من سوريا وأذربيجان وإيران وآسيا الوسطى، كما أنجبت خراسان أيضاً أكبر علماء الإلهيات السنة ومؤسس طريقة صوفية خاصة به هو الإمام أبو حامد محمد الغزالي.

وكثر عدد الصوفية السائلين في الفترة الممتدة من القرن الثاني حتى القرن الرابع الهجري، في مقابل الصوفية المعتكفين الذين سلكوا مسلك الزهد والعرفان، آخذين أنفسهم بالرياضة والمجاهدة والمراقبة، وإن لم يكفوا أيديهم في نفس الوقت عن ممارسة أعمالهم ومشاغلمهم الدائمة (الصناعة والتجارة وغير ذلك).

هؤلاء (أى الدراويش السائلون) هم الذين يطلق عليهم منذ ذلك الحين وحتى عصرنا الحالى اسم الفقراء أو الدراويش (درويش لفظ فارسي بمعنى فقير) ويطلقونه على السائل الذى لا يملك شيئاً خاصاً به، ويقع بجوار المنزل أو يعيش فى الخانقاه أو زوايا الدراويش، ويطلقون عليه لقب درويش بمعناه الخاص والمحدد (أى الزاهد والعارف). ولكن كلمات درويش وفقير تستخدم بمعنى أوسع لمفهوم الكلمة المرادفة وهى كلمة صوفى، وكان كثير من الدراويش يعيشون بصورة دائمة أو مؤقتة فى منزل مشترك للفقراء<sup>(١)</sup>، ولهذه الأماكن أسماء مختلفة مثل خانقاه (كلمة فارسية)، وزاوية، وتكية، وملاذ، ورباط.

وقد دون دستور الإرشاد الروحى فى خانقاهات الدراويش، وكان الشباب يخضع لرئاسة الشيخ الذى يترأس الخانقاه عادة، ويسمى الشيخ أو ال (بير) وهى كلمة فارسية) والشيخ هو مرشد المريدين.

ويجب على المريد أن يقطع الطريق الطويل للزهد والفكر والملاحظة تحت

---

(١) ويسمى هذا المنزل باسم الصومعة أحياناً.

إرشاد المرشد وهدايته حتى يبلغ الكمال فى الطريقة، ويقبل المريد عضوا بجماعة الدراويش بعد تعرضه لسلسلة قاسية من الاختبارات والمحن قد تطول مدتها أو تقصر<sup>(١)</sup>.

وعندئذ يلبس الشيخ المريد الخرقة، ويجب عليه أن يظل مرتديا لها طوال حياته، وبعد أن يحصل الدراويش على الخرقة يحصل كذلك على حجرة فى الزاوية أو التكية، ويظل على علاقة باقية متصلة بشيخه ومريده طوال حياته، يحو المريد إرادته ويصبح مطيعاً طاعة كاملة لشيخه ومرشده، ويعتبره أمام نفسه خليفة لله، ويعترف المريدون أمام شيخهم بالذنوب التى اقترفوها ويعلنون التوبة عنها، ويتم ذلك بصورة منتظمة.

ويعتبر الغزالي التوبة باب طريق العرفان، وكان يعتقد أن التوبة يجب ألا تنقطع لأن العصمة الكاملة للإنسان مستحيلة، فكان يوصى مريديه دائماً بأن يسجلوا ذنوبهم فى الجريدة كل يوم، ويعترفوا بذنوبهم كل يوم فى حضرة الشيخ، ويقرنوا التوبة دائماً بالمراقبة والمحاسبة (التمارين الروحية: الامتحان والتجربة الوجدانية) والتأمل وكتمان السر والتضرع الخفى والخلوة، ويمكن أن نقف على كيفية هذه التمارين أو الرياضة الروحية أو المراقبة الذاتية من شرح حياة شيخ صوفية خراسان المشهورين أى أبى سعيد فضل الله بن أبى الخير المهنوى (٣٧٦-٤٤١هـ).

---

(١) تطول مدة الاختبار فى الطريقة المولوية التى أسسها جلال الدين الرومى إلى ألف يوم وحين يمضى المريد منها أربعين يوماً سائسا لخيول الخانقاه وأربعين أخرى فى تنظيف المراحيض ودورات المياه والمزابل وأربعين ثالثة فى رش المياه وإزالتها وأربعين رابعة فى كنس فناء الخانقاه وأربعين خامسة فى جمع الحطب وأربعين سادسة فى الطبخ، والهدف من ممارسات الأعمال الوضيعة: تحطيم غرور المريد، واختبار مدى طاعته، وخضوعه واستعداده، وتلبية أوامر الشيخ، والخدمة فى الخانقاه.

وكان أبو سعيد حينما كان مريداً شاباً يعيش في تكية شيخه أبي الفضل حسن يروى أبو سعيد قوله: "صاحبته سبع سنين وهو يقول: الله الله الله. وفي كل مرة إذا غشيتني النعاس أو الغفلة البشرية كان ينطلق عبد أسود بحربة نارية أمام محرابنا يصيح قائلاً يا أبا سعيد قل الله، وكنا نرتعد هولاً فلا تعتريني غفلة أو نعاس".

وكان الذكر والدعاء الخفى هو أن يوصد المريد باب حجرته أمامه ويغشى رأسه ويكرر كلمة (الله) أو (هو) أو إحدى صفات الله أو (لا إله إلا الله)، ويركز كل اهتمامه في هذه الأقوال حتى لا يحس اللسان أو الشفاه بأى صوت آخر، وتملأ الكلمة شغاف قلبه، وكانوا يعتقدون أن اسم الله نتيجة هذا التمرين سيظل محفوراً في ذهن الصوفى إلى الأبد.

ويعتبر الصوفى أن ذكر الله على هذه الصورة تنفيذ لما ورد في القرآن الكريم: (قل الله)<sup>(١)</sup> و (يا أيها الذين آمنوا انكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلاً)<sup>(٢)</sup> والذكر نوعان: أحدهما الذكر الجلى والثانى الذكر الخفى.

ويذكر الغزالي أن الذكر الجلى كان مقروناً بالغناء والموسيقى والسماع، ويسمى هذا الذكر اصطلاحاً باسم غناء أو حذاء الدراويش، وكانوا يؤدونه في الخانقاه، ويوضح كيفية ذلك بقوله: إن جميع أفراد الجماعة تجتمع في صفوف دائرية دون حضور الغرباء والمريدين الجدد الذين قد يتسبب وجودهم في زلزلة حالة الذاكرين الروحية، ويستقر المنشد في مركز الدائرة ويبدأ، في الغناء بأوزان متفاوتة وتصاحب الأغاني نغمات الآلات الموسيقية الصاخبة مثل الدف والطنبور والناى وغيرها، وكما تقول الآية الكريمة "وما قدروا الله حق قدره، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس،

(١) سورة ٦ (الأنعام)، آية ٩١.

(٢) سورة ٣٣ (الأحزاب)، آية ٤١-٤٢.

تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا أبائكم قل الله ثم نرهم في خوضهم يلعبون".

المستمعون يجلسون مطرقى الرؤوس دون حراك ويبذلون قصارى جهدهم لعدم التقاط أنفاس طويلة، ويتجنبون قدر المستطاع إحداث أية حركة تخل بتركيز حواس المجاورين لهم وأذهانهم، وينتظرون ظهور الحال، وفجأة يظهر (الحال) على أحد الإخوان فيصبح ويصفق ويرقص فيتأسى الحاضرون بالمجلس بحركاته إلى أن يتوقف (الحال).

وتؤثر الأشعار الغنائية العرفانية المصاحبة بالآلات الموسيقية وما تنبئه من ألحان عذبة في روح الصوفى فتهيجه وتثيره، ويقال لهذه الحالة "حالة الحال" التى تعنى اصطلاحاً السرور والشغف العرفانى وجرت بين الصوفية بطرقهم المتعددة مباحثات حامية الوطيس حول هذا التساؤل: هل الذكر الخفى يجوز فقط فى الصمت مع تركيز الحواس ؟ أم أن الذكر الجلى المصاحب بالغناء والموسيقى (السماع والرقص والحال) جائز أيضا ؟

وزاد عدد تكايا الدراويش زيادة سريعة، فوجد فى القرنين الرابع والخامس الهجريين فى خراسان أكثر من مائتى تكية وزاوية، ورأى الجلابى فى خراسان وحدها ما يقرب من ثلاثمائة من الصوفية البارزين وهم رجال الله جند خراسان، واعتقد (الجلابى) أن "من يمن طالع خراسان أن تشرق بها شمس العشق العرفانى، وقد استقرت فى خراسان بخاصة تكايا الشيخ المشهور أبى سعيد فضل الله المهنوى والشيخ أبى الحسن الخرقانى، وبالإضافة إلى الدراويش المقيمين بصورة دائمة أو مؤقتة فى الزوايا فقد اختار كثير من الدراويش السائلين الإقامة فى تلك الأمكنة فى موسم الشتاء فقط.

وبعث الشيخ السرى السقطى خطابا للصوفية مؤداه أن جاء الربيع واكتست



الأشجار بالأوراق، فيجب عليكم أن تسيحوا في الدنيا، وكان الدراويش المتجولون والقابعون في المنازل يطلبون الصدقات ويعتبرون هذا العمل مشروعاً لازماً ومقيداً لنمو روح الجماعة وسموها (لأنهم يتعين عليهم أن يقتلوا الغرور والأنانية في النفس بشرط أن يسألوا فقط ما يقيم لودهم وحاجتهم في اليوم الواحد، ولكن كان للمشرف على أمور المعيشة في الخانقاه الحق في أن يطلب الصدقات التي تؤمن الزاد ولوازم المعيشة ووسائل التدفئة في المستقبل للدراويش الذين يعيشون في ذلك المنزل المشترك للصوفية.

وراجت في تكايا الدراويش كما كان الحال في صوامع المسيحيين والبنونيين فكرة النفور والابتعاد عن الجسد وكل ما هو جسماني والرياضة الاختبارية.

روى أن بايزيد البسطامي خاطب نفسه بقوله: "لا يا جسدی (قفصی) حذار من هذه الرذائل والمساوئ أيها الجسد القمى، لقد انقضى ثلاثون عاماً ولم تتطهر وغدا ستقف أمام الطاهر (الله)". وكان الشيخ أبو الحسن الخرقاني يعلم مريديه بقوله: "اجتهدوا أن تمكثوا جياً أياماً، ولیمكث ورود (طعام) يوم لديك ثلاثة أيام، وليبق ما عندك لثلاثة أيام كافياً أربعة أيام ولتزد ذلك إلى أربعين يوماً أو إلى عام، عندئذ سيظهر شيء".

وكان هذا الشيخ يقول حين يقبل الليل وينام الخلق فلتقيد هذا الجسد بالأغلال وتدنسه بخرق الجلد لعل الله يترفق بهذا الجسد، ويقول: عبدی ماذا تريد من هذا الجسد ؟ فقل: أريدك ياربى، فيقول: عبدی فلتكف عن هذا العجز فأنا منك.

وكانت العقيدة المشتركة لجميع الدراويش هي التصوف بجميع طرقهم، وكان الشيخ أبو الحسن الخرقاني يجيب إذا سئل عن الدروشة بقوله: إنها بحر ينبع من ثلاثة منابع الأول العفة والثاني السخاء والثالث عدم الاحتياج لخلق الله عز وجل. مفهوم (عدم الاحتياج لخلق الله) يعنى من وجهة نظرهم أن الصوفى لا ينبغي له أن

يربط نفسه بأحد من بنى آدم قط لأن قلبه يجب أن يعمر بعشق واحد هو عشق الخالق الحبيب الأوحى أى الله عز وجل. ويجب أن يكون الصوفى سخياً مع خلق الله.

ولم يكن مفهوم العفة قاصراً على الزهد والفقر وحدهما بل كان يعنى التخلّى عن إرادة الشخص وذاته كذلك. كان الشيخ بايزيد البسطامى يدعو الله متضرعاً بقوله: إلهى لمح وجودى فإلى متى يظل الأنا بينك وبينى ؟ فالزهد لم يكن هدفاً مقصوداً لذاته، بل كان يعد وسيلة لتطهير النفس من التعلق بدنيا المحسوسات وتصفيتها وترك رغبات النفس وترك عشق الأنا، فتكون نتيجة ذلك الحتمية إعداد النفس للوصول إلى حالة (الحال) والوصول إلى لحظات اللذة باتصال الصوفى بالخالق. وفى نفس الوقت اعتقد الصوفية فى أن إمكان إدراك الحال ليس مرتبطاً بمساعى الصوفى وتضحياته الروحية فقط بل يرتبط أيضاً بإرادة الله أكثر من أى شئ، ولا يجب أن ينتظر الصوفى جزاء فى الآخرة، إذ يجب أن يكون عشقه للحبيب بعيداً عن الهوى والغرض.

يقول الشيخ أبو الحسن الخرقانى: إلهى إن الخلق يشكرونك على نعمك، وإنى أشكرك أنت فالنعمه أنت. قال الشيخ: فاجأنى الله فى قلبى سائلاً عبرى ماذا يجب لك ؟ فقلت: راجياً رب أريد أن تجعلنى لك ولا أطلب ما سواك.

وتسمى المراحل المختلفة لبلوغ الكمال الروحى عند طرق الصوفية المختلفة باسم المقامات، ويختلف عدد هذه المقامات وأسمائها فى طرق التصوف المتباينة، وغالباً يذكرون أربع مراحل أو مقامات كالتالى:

١. الشريعة أو القانون أى الحياة حسبما تقتضى الأحكام والموازن الثابتة، وهى واجبة ومشتركة عند جميع المسلمين. وهذه المرحلة أو المقام فى نظر الصوفية واجب تداركه فقط لخطو الخطوة الأولى فى طريق العرفان.

٢. الطريقة (العرفان) وهى عبارة عن الفقر الاختيارى وإغماض العين عن الأغراض والمطامع النفسية وترك هذه الدنيا وترك إرادة الذات، ويجب على الصوفى أن يختار شيخاً ومرشداً له يطيعه طاعة تامة ويخضع لإشرافه وإرشاده، ويسلك سبيل الزهد والحياة الروحية فى الخانقاه أو التكية تحت هدايته.

٣. المعرفة العرفانية، وفى هذه المرحلة أو المقام يتخلى الصوفى عن ميوله الحسية والنفسية، وأن يكون مستعداً لبعض عوامل الحال والارتباط أو الوصال المؤقت بالإله الواحد، ويستطيع الصوفى فى هذا المقام أن يكون مرشداً ومربياً للمريدين بإجازة من شيخه.

٤. الحقيقة كما يقول كافة الصوفية مرحلة لا يصل إليها إلا عدد محدود من الصوفية، فإذا ما حدثت وأدركها الصوفى، ظهرت للصوفى الرابطة الدائمة والقرب من الحق المطلق أى الله. وللوصول إلى هذا المقام يجب أن يستخلص الشخص تخلصاً تاماً من تأثيرات عالم المحسوسات، ويصل إلى حالة الفناء.

ويحصى فريد الدين العطار سبعة مقامات لطريق العرفان بينما يذكر الغزالى تسعة مقامات لهذا الطريق.

وظهرت فكرة الفناء فى المتون الصوفية منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى)، واعتقد فريق من المستشرقين الباحثين فى الإسلام (بخاصة جولد تسيهر ونيكلسون) أن الفناء صورة مغايرة للنيرفانا البوذية (يعتقد كارادوفو أن منشأ فكرة الفناء يرجع إلى التصوف المسيحى الشرقى)، ولكن بصرف النظر عن أن المؤلفين الصوفية فى تلك المراحل لم يكن لديهم معرفة واسعة بالفلسفة الهندية بعامة وبمذهب بوذا بخاصة، فإن التشابه بين النيرفانا وحالة الفناء تشابه سطحى.

والواقع أنه ليس هناك وجه تشابه بين الفناء والنيرفانا فالفناء مرتبط بفكرة الاتصال الإلهي (أعم من أفكار أهل التوحيد أو أتباع فكرة الوجود) بالروح الإنسانية ارتباطاً لا يقبل الانفصام، في حين أن فكرة الإله الخالق أو صدور عالم الكائنات والإنسان عن الله، وعودة الروح واتصالها بالإله بعيد عن البوذية وغريب عنها تماماً، والتصوف بدوره غريب عن مبدأ التناسخ والنيرفانا، ولا يمكن أن نستتبط أيًا من التوحيد أو وحدة الوجود أو فكرة الفناء من مذهب بوذا.

ورغم أن فكرة الفناء ذات مفاهيم متفاوتة في طرق الصوفية المختلفة، إلا أنه من الممكن أن نشير إلى مفهومين أساسيين لها: الأول مفهوم التوحيد عند المعتزلين من الصوفية، والثاني مفهوم وحدة الوجود الذي ينادى به الغلاة منهم.

وكلمة الفناء من وجهة النظر الأولى تعنى الحالة التى تتخلى فيها الروح عن الاتسداد لإدراك عالم المحسوسات، وبناء على ذلك يمكن أن تدرك الله وترتبط به. إن الروح فى هذه الحالة تتخلى عن صفاتها أى تفقد الوجود التجريبي ولكنها تحتفظ بجوهرها ولا تفقد شخصيتها.

ولا يعنى الاتصال بالله الامتزاج بوجود البارئ تعالى، لأن ذا الطبيعة البشرية لا يستطيع أن يتبدل إلى الطبيعة الإلهية، أما من يعتقدون بوحدة الوجود فإنهم يرون أن الأرواح البشرية لا تتصل بالله عن طريق وجودها التجريبي بل عن طريق جوهرها فتصبح إلهية، ولهذا السبب فإن تحرر الروح التدريجي من التأثيرات التجريبية والوجود الحسى - وعدم اشتغال الروح بالعالم كما يقول الصوفية - ونفى الأنا التجريبية وإرادتها لابد وأن تصل بالمتصوف إلى حالة الفناء، بمعنى الحلول الكامل للروح والشخصية فى الإله الذى هو (أنا) العالم والامتزاج فيها. وبناء على هذا فرأى القائلين بوحدة الوجود والغلاة من الصوفية عن الله أنه جوهر كلى قابل للمعرفة.

وقد أظهرت فكرة الاتصال بالله وإدراكه فى حالة الحال مبدأ الإشراق، وقد دون هذا المبدأ فريق من الفلاسفة الإشرائيين، من بينهم الشيخ يحيى السهرودى الذى أدين بالردة وحكم عليه بالإعدام (٥٨٧هـ) (ولقب لهذا بالمقتول).

والمظهر الروحى أو النفسى الذى درسه ل. ماسينيون وأسماء الشطح مرتبط بمبدأ الحال والإشراق، لأنه حين يدرك الصوفى مقام الحال ويعتقد معرفة ذاته كمن فنى فى حبيبته (الله) يؤدى وظيفته ويتحدث حديثه، ومن ذلك مثلاً ما يروى عن الشيخ بايزيد البسطامى حين كان يجيب على من يسألونه (أفى البيت أم لا ؟) كان يقول: ليس هناك أحد غير الله تحت هذا السقف. واتهم الحلاج الذى تحدثنا عنه مراراً فيما سبق بأنه كان يقول وهو فى حالة الحال (أنا الحق)، ولذا أعدم وكانت هذه الكلمات تعنى فى نظر أهل السنة المسلمين أن الإنسان يعتبر أنه هو الله، وهذا بعد كفرًا. لكن غلاة الصوفية لم يعدوا كلمات الحلاج سوى تعبير عن حالة الشطح، ولذا يعظمونه ويعتبرونه شهيداً ومن كبار أولياء الله.

وعلى أية حال يجب أن يكون واضحاً أن الاتجاه إلى فكرة الإيمان بوحدة الوجود قد ظهر منذ نهاية القرن السادس الهجرى فقط، وتجلت هذه الفكرة فى أفكار الصوفية الراغبين فيها، ولم تكن فلسفة وحدة الوجود فى التصوف قد ظهرت حتى ذلك الوقت، ولم تظهر تلك الفلسفة عند محيى الدين بن عربى.

فإذا قبلنا رأى القائل بأن المعتقدات الصوفية تتجم. عن أوضاع اجتماعية وتاريخية وعن التكامل الطبيعى للأفكار الدينية فى المجتمع الإقطاعى، عندئذ نستطيع أن نسأل ما هى المقامات الصوفية من حال وشطح وفناء ؟ وأى معنى تحتويه ؟ أننا هنا سنهتم بالبحث فى المظاهر النفسية. إن الذكر والسماع أى الغناء والموسيقى يثير فى الصوفية شعوراً غير طبيعى، أما الحال فيكون مواكباً بأوهام سمعية.

وكان الغزالي يسمي هذه الحالات والأوهام السمعية "الخطف"، ويعتبر ذلك لغة الموجودات غير الحية، تصل أصواتها أذن العارف وهو لا يرى من أين تأتي هذه الأصوات، ويقارن و.ب. مكدونالد حالة الخطف بإبليس سقراط الذى كان نيراءى له فى حالة الشفافية، ومن المحتمل أن يكون هذا ما يسمى اصطلاحاً باسم الوهم الكاذب. كانت هذه الحالة محل بحث - لأول مرة - من قبل و.خ. خانديسكى العالم والطبيب النفسى الروسى، فقال: إن هذا يعنى أن الشخص الواهم يستمع إلى أصوات داخلية، ويرى بالبصيرة (الشهود) صوراً وهمية وغير ذلك.

ويعتبر الغزالي الرؤية التجريبية فى حالة الحال ضوءاً ساطعاً فى غاية الوضوح، ويقارنه بوميض البرق ونور القمر إذا كان بحدراً وإشعاع السيف المصقول الذى يغشى الأبصار، ولا يجب أن يتصور مطلقاً أن جميع الصوفية كانوا مرضى بالأمراض العصبية، إلا أن السماع أى الغناء والموسيقى والضرب على الآلات والأنغام الصاخبة فى حلقات المتشجنين لابد وأن يؤثر فى أكثر الناس اعتدالاً وتأثيراً شديداً، ويثير قوى التصور العقلية والعملية ويقويها، وإنه يمكن تلقين وتعليم المراتب المرتبطة بذلك، أى حالات الحال والتصورات وحالات الشغف والهيجان عن طريق التربية الخاصة واتباع أسلوب حياة الزهاد.

واحتلت درجة تمجيد الفقر مقاماً هاماً (بمثابة كفاية المراد للصوفى) فى طرق التصوف المختلفة، ويعتبر كثير من الصوفية الفقر أقصى ما يمكن الوصول إليه لنجاة الروح، مثلهم مثل الصوفية المسيحيين الفرنسيكان (فى القرن الثالث عشر الميلادى)، فحرقوا المال كمصدر لجميع الآثام والأنانية، واعتبروه حائلاً دون نجاة الروح.

ولمعرفة وجهة نظرهم هذه فإن حالة تصوف فريد الدين العطار (المقتول فى

٦٢٨هـ) الشاعر الشهير الإيراني القائل بوحدة الوجود<sup>(١)</sup> تحتل أهمية خاصة وتبقى هذه الحكاية كأسطورة إلا أنها توضح بجلاء روح الاعتراض غير الجدى للصوفية بإدانتهم للمال وتحقيرهم له. كان العطار يمتلك فى شبابه محل عطارة فى شادباخ القريبة من نيسابور، وذات يوم كان جالساً أمام دكانه وأمامه غلمان متمنطقون بنطاق جلدى، وعلى حين بغتة وصل باب دكانه مجنون وأخذ يمعن النظر إلى الدكان وصاح صيحة وعيناه مغرورة بالدموع، فقال الشيخ للدرويش: ماذا ترى؟ من الصلاح أن تمضى مسرعاً. فقال المجنون: أيها السيد إني فقير، ولا أملك شيئاً

(١) خلاصة نظرية وحدة الوجود عند القائلين بها من الصوفية هي أن الوجود القائم بذاته واحد لا أكثر وأن هذا الوجود الواحد القائم بذاته هو الله تعالى أو الوجود المطلق، وهو وجود واجب وقديم وأزلى، منزّه عن الشكل والحد والحصر. وعن كافة قيود الأسماء والصفات والماهيات المحسوسة والمعقولة، بل هو كما يقولون مطلق حتى من قيد الإطلاق. ويسمى هذا الوجود، وهو فى هذه المرتبة أو هذه الحضرة المجردة من التعينات، بأسماء كثيرة منها الغيب المطلق.

- وعالم اللاتيقين، وعالم اللاهوت والعلماء المطلق، والوجود المحض، وأم الكتاب، وغيب الغيوب، والأزل، والقدم. ولكن الاسم الاصطلاحي الأشهر الذى يطلق على هذه المرتبة هو مرتبة الأحدية، وهى مرتبة كنه الذات وحقيقتها، وهى مرتبة لا يعلمها إلا الله.
- ولهذا الموجود المحض من حيث التعينات والتزلات مراتب كثيرة جعلها بعض الصوفية طمساً، وجعلها بعضهم سبعاً، ووصل بها الشيخ عبد الكريم الجبلى فى كتابه الإنسان الكامل إلى أربعين مرتبة، وهذه المراتب على الاختلاف فى عددها متفقة كلها فى المرتبة الأولى، وهى مرتبة اللاتيقين، وفى المرتبة الأخيرة وهى مرتبة الإنسان الكامل. والوجود المطلق على كثرة التعينات منزّه عن الكثرة مثله كمثل نور الشمس واحد ولكنه يقع على الزجاج الكثير الألوان تتعدد ألوانه.

- د. أحمد السعيد سليمان - وحدة الوجود وبعض الأفكار الباطنية فى الكتب التركية لإسماعيل حقى، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة. ١ ج ٢، مايو/ ديسمبر ١٩٧٨ طبع ١٩٨٣.

سوى هذه الخرقه، وإنى أن أمضى سريعاً من هذا السوق، فدبر أمر حمل أنتقالك وأحمالك، فانظر بعين البصيرة إلى حالك. قال: فكيف تمضى ؟ قال: هكذا. وخلع خرقة ووضعها تحت رأسه وأسلم روحه إلى بارئها، فتأثر الشيخ وتألم كثيراً لكلام المجنوب، ورق قلبه وأخذ يخفف من غلوائه، وبربت الدنيا أمامه وأضحت كالكافور، فترك الدكان وأسلمه لمن ينهب ويسلب، ونفض يده من سوق الدنيا، فليس كسبة هذا واجباً مطلقاً بل تخريب وغرور.

والخلاصة أنه ترك الدنيا وسائر أمورها... وأخذ نفسه بالمجاهدة والعمل... وصار مريداً لواحد من الشيوخ الصوفية، ثم أخذ يسبح في الدنيا في زى درويش سائل.

وورد في سيرة الغزالي أنه امتنع عن مال الدنيا وحطامها بعد أن دخل زمرة الصوفية، وقد قسم الشيخ بدر الدين السماوى الذى انخرط فى سلك الصوفية فى القاهرة أمواله على المعدمين، وألقى كتبه الفقهية التى كانت تشغله كثيراً فى نهر النيل (وقد قاد ثورة الفلاحين بعد ذلك فى تركيا العثمانية ٨١٩هـ).

ويعتقد معظم الباحثين أن القرن السادس الهجرى كان بداية للمرحلة الثالثة من مراحل تاريخ التصوف، وتميزت تلك المرحلة بصفات وخصائص معينة:

١. تصالح علماء الدين من السنة (ومن بعدهم علماء الدين من الشيعة) ومن بعدهم الصوفية من الشيعة مع الصوفية المعتدلة، وعد العلماء معتدلى الصوفية. بما بذله الغزالي من جهد تابعين للمذهب السنى. يضاف إلى هذا أن التصوف المعتدل قد وجد له مكاناً ثابتاً فى وجهة النظر الإسلامية، وتدخلت الأفكار الصوفية تدريجياً فى الإسلام.

٢. انتشر التصوف فى هذه المرحلة انتشاراً كبيراً فى المدن خاصة، وصار



التصوف أو لقب الصوفية على الأقل مظهراً وعلامة لحسن الطوية، ولم تقتصر طائفة المريدين على أفراد الطبقات الدنيا من سكان المدن أو الفلاحين وحسب. بل انضم إليهم كذلك الإقطاعيون والتجار والوكلاء أو الكبار وغيرهم، فكان معظم سكان مدينة أربيل مريدين للشيخ صفى الدين الأربيلى، وهو الجد الأكبر للأسرة الصفوية (وتوفى ٧٣٥هـ) ومن البديهي أن تنقسم الطرق الصوفية إلى تقسيمات اجتماعية مختلفة وإن ظهرت من بين هذا التقسيم الكلى تقسيمات فرعية.

٣. ظهور جماعات كبرى من الصوفية أو طرق الدراويش.

٤. تجلت الخلافات بصورة أوضح فى تلك المرحلة بين الصوفية المعتدلة (أهل التوحيد) والصوفية الغلاة (أتباع وحدة الوجود) وكانت آراء الإمام الغزالى ممثلة لتصوف أهل التوحيد بينما كانت عقيدة ابن عربى ممثلة لأتباع وحدة الوجود، وسنتحدث عن هذين التيارين باختصار:

شرح الغزالى طريقة التصوف الخاصة به فى كثير من مؤلفاته إلا أنه أفاض الحديث عنها بصورة أكثر تفصيلاً وتنظيماً فى المجلد الرابع من كتابه إحياء علوم الدين، على أية حال فإن الغزالى لم يتعد حدود المذهب السنى، ويعتبر الغزالى الزهد وسيلة لتطهير الروح ومقدمة للحياة الروحية، ويذكر الغزالى للتصوف تسعة مقامات أو مراحل، يختص كل منها باكتساب إحدى المنجيات، وأسمى الغزالى هذه المقامات بأسمائها الصوفية، وهى على النحو التالى:

١. التوبة أو إظهار الندم على اقتراف الذنوب.

٢. الصبر أو تحمل المحن.

٣. الشكر أى شكر الله على نعمه ورحمته.

٤. الخوف أى خشية الله تعالى.

٥. الرجاء أى الأمل فى النجاة.

٦. الفقر.

٧. الزهد.

٨. التوكل أى ترك إرادات النفس.

٩. المحبة.

وسيدرك القارئ فى يسر وسهولة أن المقامات الخمسة الأولى هى القاسم المشترك لطريق الزهد الذى يناسب حال جميع المؤمنين، والأربعة الأخرى هى طريق العرفان بمعنى أخص أو الطريقة. ويذكر الغزالي لكل مقام ثلاث مراحل، ففي المقام الثالث مثلاً وهو الشكر يبدأ الصوفى يعود نفسه على شكر النعم التى أنعم الله بها عليه، وكان فى استطاعته أن يحجبها عنه، بمعنى أن الله خلقه موجوداً حياً ولم يخلقه حجراً، خلقه إنساناً عالماً نكياً ولم يخلقه حيواناً لا يفهم، خلقه رجلاً ولم يخلقه امرأة، خلقه جسماً كاملاً، خلقه مسلماً ولم يخلقه كافراً، خلقه طيباً ولم يخلقه خبيثاً....، وعلى الصوفى بعد ذلك أن يتعلم أن رحمة الله وسيلة للوصول إلى الفناء فى المستقبل، وعلى الصوفى أن يتعود اعتبار النعم نعمة فيشكر الله عليها لأن الآلام والمتاعب الجسدية والمعنوية والأخلاقية تظهر الروح وتقرب الصوفى فى نهاية الأمر إلى المقصود أى الفناء.

فى هذه المرحلة أو المقام فإن على الصوفى ألا يتحمل المحن والآلام فحسب بل يجب أن يفرح لنزولها، وكذلك عليه أن يفرح للفقر والعوز وأن يتذكر أن المال والنعمة المادية منبع جميع الذنوب والآثام. والمقامات الأربعة الأخرى فى طريقة الغزالي أكثر مما عداها أهمية.

والمقام السادس هو الفقر وله مراحل ثلاث، المرحلة الأولى أن يقنع الصوفى (الدرويش) بالأموال القليلة التى لديه ولا يسعى إلى زيادتها، ثم يجب عليه بعد ذلك

أن يربى شعور تحقير المال فى فطرته وداخله، وفى النهاية إذا تعود الفقر وعدم التألم لفقدانه المال فإنه لن يهتم بالفقر والمال معاً.

ولا ينبغى أن يذل الدرويش أو الفقير نفسه أمام الغنى والموسر، لأن هذا يعنى أنه يعظم المال ويميل إلى اكتسابه، والدرويش فى نهاية هذا المقام لابد أن يستغنى بالقدر القليل من المال لاستمرار الحياة، فيكون له مسكن متواضع وثوب واحد من خشن الثياب وخبز من شعير وشراب بسيط.

ويعتقد الغزالي أن الدرويش الذى تتوافر له هذه الأشياء الضرورية لا يجوز له السؤال، وأنه يستطيع أن يعمل عملاً شريفاً، وإن اختار حرفة أو صناعة كان له أفضل، أما إذا لم تتوافر له هذه الأشياء الضرورية فيجيز الغزالي له السؤال بالقدر الذى يكفيه يوماً واحداً وحسب.

ومع هذا فإن التحديد لم يكن يشمل الدراويش المعتكفين بالتكايا، ولكن الغزالي يمنع منعاً باتاً الصوفية المنفردين فى اعتكافهم أو صوفية الزوايا من قبول العطايا والصدقات إذا كان فى كسبها أننى شبهة من شك فى أنها كسبت من حلال، لأن قبول العطاء أو الصدقة الحرام تجعل الصوفى شريكاً فى الإثم تصدق أو لم يتصدق بها. وبناء على هذا فإن قبول الصدقة والعطاء من المرابين وجباة الأموال الظالمين أمر ممنوع وليس قبول الشئ من هؤلاء ممنوعاً وحسب وإنما التعامل معهم.

أما المقام السابع أى الزهد، ويقصد به الفرار من الدنيا والزهد فيها. فكان يلزم الصوفى أن يربى فى نفسه الإحساس بالنفور من كل شئ دنيوى والبعد عن الحياة الظاهرية التجريدية، وعليه فى نفس الوقت أن يتوجه بكل شوق وحب صوب كل ما هو سماوى ومتعلق بالآخرة، ويتفاوت هذا الإحساس فى جوهره مع التوبة، فالكلام عن الامتناع عن كل ما هو إثم أو محظور شرعاً لم يكن وارداً فى هذا المقام.

بل على الصوفى أن يحترز حتى عن كل ما هو مجاز أو مباح شرعاً. ويؤمن الغزالي أرسخ الإيمان أن هذه الدنيا ليس لها قيمة إذا قورنت بالحياة الأخروية الإلهية، ومن هذا المنطق ظهرت فكرة ميله إلى الفرار من كل ما هو دنيوى، وفى هذا المقام يجب أن يكون فقر الصوفى كاملاً، فلا يكون له مسكن البتة، وأن يعيش فى الخانقاه أو يمضى حياته فى السباحة والتجوال، أو أن يعيش فى المسجد عيشة الكفاف، ومن الجائز أن يقيم صومعته من الغاب أو التراب والطين أثناء سفره ورحلاته فى الآفاق، ويجب عليه أن يتناول وجبة واحدة فى اليوم، عبارة عن نصف رطل من النخالة دون حساء، ويجوز أن يحوز كأساً قديمة من الفخار العادى للأكل والشراب، ويذكر الغزالي أن المسيح كان له مثل ذلك.

ويعود الصوفى فى المقام الثامن نفسه على ألا يطلب شيئاً وأن يتوكل على الله توكلأً كاملاً ويسلم إرادته له، وأصل هذا المقام هو التجربة الباطنية (الشهود) والرؤية الروحية (الكشف) والتوحيد. وحين يطمئن الصوفى إلى أن إرادة الله هى المهيمنة على حياته والمرشد لها فإنه يعلم نفسه ألا يخشى أحداً ولا يأمل فى أى إنسان ولا يعتمد على شخص، ويبدو للوهلة الأولى أن نتيجة ذلك هو الزهد التام والاستسلام الكامل. ولكن الغزالي لا يتفق مع ذلك مع غلاة الصوفية، ويبسط بطريقة غير منتظرة سلسلة من القيود والشروط بمعنى أن الصوفى لا يجب أن يقف موقف اللا مبالة أما الأخطار الظاهرية، أو يمتنع عن الذهاب إلى الحكيم لمعالجة مرض ألم به، وبديهي أن إغفال الإرادة تعنى فى نفس الوقت إغفال الأنسا التجريبية أو العملية للشخص الصوفى أيضاً، ويعتقد الغزالي أن المقام التاسع أى العشق العرفانى لله يشكل أوج الطريق الروحى.

ولأن الكثيرين من علماء المسلمين - المعارضين للتصوف - أنكروا مثل هذا العشق فقد اعتبر الغزالي أن من اللازم أن يبين وجهة نظره فى العشق عن

طريق رؤية علم النفس، ولكن نظريته تلك الجديد فيها والأصيل قليل، وكلها مكرر تقريباً عن النظرية الأفلاطونية المحدثه.

ويعتبر الغزالي العشق ميلاً وانجذاباً لا إرادياً للفرد إلى الموضوع، أن تمايل الذات السفلى إلى الذات العليا، أو العاشق إلى المعشوق، والذي يكون قبوله من طرف المعشوق موجبا لسعادة الفرد وسروره أو الذات السفلية، ويعتبر الغزالي أن العلة التي تثير هذا الميل خمس أصلية، من بينها انجذاب العاشق لكل ما هو جميل، بصورة أعم وأشمل من عشق الجمال الحسى والظاهرى أو المعنوى والباطنى، وكذلك الانجذاب إلى كل شئ يشبهه على نحو من الأنحاء. وهناك نوعان من العشق يمكن حدوثهما: الأول العشق الذى ينجم عن السكر والثانى العشق الناتج عن السرور البرئ أو المبرأ من الغرض، ويحدث نتيجة رؤية الجمال (انعكاس لأفكار معرفة الجمال عند أفلاطون).

يقول الغزالي إن الصوفى يعلم يقينا أن الله منشئ الوجود ومبديه، وأنه مبدأ ومنشأ وجوده ووجود كل الكائنات، وأنه أول مظهر للجمال والكمال. ويدرك العارف (وإن كان هذا الإدراك مبهماً) أن بين روحه وروح الله تشابهاً (فى عقيدة الغزالي أن الروح ليست إلهية وإنما شبيهة بالإلهية).

من كل هذه العناصر يظهر العشق الإلهى فى قلب العارف بصورتين، إحداهما العشق عن طريق الشكر، والأخرى عشق أكثر سمواً وهو العشق الخالص، ولكن من منطلق أن الله هو مبدأ العشق ومنبعه فإنه (جل شأنه) يحب كل من ينجذب إليه حبا جما، وفى معرض التحليل النفسى (الذى يستخدمه الغزالي لإثبات نظريته) ينقل الكنايات والاستعارات من دائرة التمثيلات العشقية إلى عالم المحسوسات، ومن أمثلة ذلك أن العاشق يشعر برغبة جامحة لوصال المحبوب فى حالة فراقه، ويسلب المحبوب منه كل هدوء وسكينة، والروح العاشق لله يعترىها

الآلم ويجتهد لتصل إلى حالة الاتصال بالله.

ويعتبر الغزالي مثل سائر الصوفية الفناء أعلى المقامات والأحوال. وطبقاً لقول الغزالي في حالات الحال أنها أحياناً تسبب هيجاناً واضطراباً ينتهي إلى اللوعى وفقدان كامل لإرادة الفرد، وتصل بالفرد إلى حالة يبدو فيها مشابهاً في الظاهر لحالة السكر والجنون والتخدير، وهذه الحالة مبشرة بالفناء. والغزالي ينكر نظرية وحدة الوجود ونظرية الصدور - النظرية التي تعتقد بوحدة الجوهر بين الله وروح الإنسان - كما ينكر الفناء طبقاً لنظرية وحدة الوجود التي تعنى امتزاج الروح بالله وحلولها فيه، ويعتقد الغزالي أن هذا المفهوم لا معنى له وساذج وعابث لأنه ليس من الممكن أن تتبدل طبيعة الآلى طبيعة إلهية.

ويعتقد الغزالي أن إيجاد ارتباط واتصال للروح بالله هو أن الروح حين تفقد الاستعداد لإدراك عالم المحسوسات تستقبل أنوار مبدأ الوجود أى الله، مثلما تعكس المرآة المصقولة أشعة النور (هذا التمثيل أو التشبيه مأخوذ من أفلاطون) ويقول الغزالي إذا فكرنا أن الله يجذب روح الرجل وشخصيته وتبقى الروح جزءاً منه فإن هذا الفكر فكر لا معنى له وساذج. وكذلك إذا قيل إن المرآة تحوى شيئاً أو أن لونا آخر ينعكس فيها فإن هذا القول لغو لا معنى له، والغزالي فى هذا يحترز من الوقوع فى نظرية وحدة الوجود، ولكنه مع هذا يعتبر الوصل العرفانى والروح العاشقة الخارجة لله - المعشوق - فى حالة الفناء، يعتبر ذلك مظهراً واقعياً، ويتوسل الغزالي لإثبات رأيه ويستدل على ذلك بأدلة كثيرة مستندة للأحاديث التالية (الله ليس فى الأرض أو السماء، إنه فى قلوب عباده الأوفياء) و (ما وسعنى أرض ولا سماء ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن).

إن أفكار الغزالي قد أثرت تأثيراً عميقاً فى المسلمين، أثرت فى آراء ابن ميمون ويحيى ابن باقودة ويهودا اللاوى من اليهود إبان العصور الوسطى. وقد

ترجم عدد من أبحار اليهود فى أسبانيا والبروفانسى بعض آثار الغزالى إلى اللغة اللاتينية، وأثرت أفكاره عن طريق هذه الترجمات فى التصوف المسيحى الغربى وصار كل من رايمون لوللى وعدد من الرهبان المسيحيين الدومنيكان مثل رايمون مارتين وأكهارت وهو أن دلاكورس الفرنسيسكان من المعروفين بفضل تراثه، ويمكن أن نضيف إليهم إيجناتى لوبيلنا ناقلًا لأفكار الغزالى ومتأثراً به.

ورغم هذه المنزلة التى بلغت أراء الغزالى وأفكاره فقد كانت آراء الصوفية القائلين بوحدة الوجود أكثر انتشاراً وقبولاً بين الصوفية بعامة، وصوفية إيران وآسيا الوسطى بخاصة، وانتشرت أفكار وحدة الوجود التى نادى بها الغلاة من الصوفية فى صورة أفكار فلسفية فكرية عن طريق ابن عربى الصوفى الأندلسى العربى، ولقيت تلك الأفكار رواجاً وانتشاراً فى العراق وإيران وآسيا الوسطى أكثر مما وجدتته فى الأندلس وإفريقيا.

ولد أبو بكر محيى الدين محمد بن على الحاتمى الطائى الأندلسى الذى اشتهر غالباً باسم ابن عربى فى مرسية (٥٦١ حتى ٦٣٨هـ) وحصل العلم فى إشبيلية وسبته، وترك الأندلس فى الثلاثين من عمره وسافر إلى تونس ومكة وبغداد وحلب والموصل وآسيا الصغرى (حيث أهداه سلطانها منزلاً بها وأهداه من فوره إلى أحد السائلين). ثم ألقى عصاه فى دمشق حيث توفى بها، ويرتبط ابن عربى بالفرقة الظاهرية فى آرائه الفقهية، فكان منكرًا للرأى والقياس والتقليد، ولكنه قبل مبدأ الإجماع، وشرح على نحو عجيب بين عقائد الظاهرية بتفسيرات باطنية وتأويلات وهمية للقرآن، وبالغ فى هذا الأمر كثيراً، وكان فى الإلهيات من الصوفية القائلين بوحدة الوجود.

يقول بروكلمان: "لم يطلق أحد مثله فى العرفان عنان التخيل على الغارب". ويبين د.ب. ماكدونالد أن كتبه حوت مزجاً عجيباً مدهشاً للفلسفة الإلهية فى

عصرنا، وكان ابن عربي مؤلفاً غزير الإنتاج كثير الثمار، ويحصى له الباحثون مائة وخمسين مؤلفاً أصلياً وصلت إلينا<sup>(١)</sup>.

مؤلفه الأصلي هو كتاب الفتوحات الملكية، وقد كتبه في ٥٦٠ فصلاً شروح فيه عقائده العرفانية (والفصل رقم ٥٥٩ خلاصة وأنموذج لجميع فصول الكتاب). وله كتاب آخر يعرف باسم (فصوص الحكم)، ومن بين مؤلفاته كذلك تفسير للقرآن باسم كتاب التفسير وكتاب آخر عبارة عن معجم للمصطلحات الصوفية باسم (الإصطلاحات الصوفية). وقرض ابن عربي أثناء إقامته في مكة عام ٦١١هـ — مجموعة من الأشعار في أحد علمائها هو الشريف المكي، كانت تربطه به علائق المحبة العقيدية والفكرية، طبعت ونشرت بإشراف نيكلسون، وكتبت مؤلفاته المشار إليها بأسلوب بديع جذاب براق مملوء بالاستعارات والكنائيات، جعل من ابن عربي أعظم كتاب التصوف المسلمين المشهورين عند الخاصة والعامة.

ولم تدرس آثاره كما يجب أو تلقى العناية الجديرة حتى اليوم، فيذكر أربرى أن النظر والبحث في مؤلفات ابن عربي لا يزال حتى الآن في مرحلة الطفولة لم تتجاوزها بعد، ولهذا السبب سنتحدث عن آثاره باختصار، أما عقائده وأفكاره الأصلية التي بحثت فهي على النحو التالي:

الله، هو الوجود الواقعي لكل الأشياء، ولا شيء له وجود واقعي سواه، وجميع الأشياء من ناحية الماهية والجوهر واحد، ولهذا السبب فإن كل جزء من الكائنات له حكم جميع الكائنات، وحقيقة الواقع أن الله هو وحده الكل ودنيا الذات، في حين أن الوجود الظاهري والتجريبي أشبه بالشبح والخيال، ولا يتراءى للبشر أو يصل إدراكهم خلال حياتهم الدنيا سوى هذا الوجود الظاهري، ولكن هذا في حقيقة الأمر

---

I. Brookelmann. Geschichte der Arabischen Literature T. 1. p. 439.

(١)



ليس سوى ظن ووهم باطل، وجوهر البشر واحد مع أنه كثير ومتعدد فى وجود الأفراد، وقد صدرت جميع الأشياء والكائنات مثلها كمثل أرواح بنى البشر من المبدأ الإلهى، ولهذا السبب سرت القوة الإلهية فى جميع الكائنات، ومع هذا فإن الله لا يفقد سمته الذاتية بأى وجه من الوجوه وهو موجد العلم الذاتى (الشخصى) ويستطيع أن يرتبط ببنى البشر.

ومع أن ابن عربى يتحدث عن وجود فرق بين المبدأ الإلهى والصدور عنه إلا أن آراءه ومعتقداته لا توضح تفاوتاً بين الله وأرواح البشر، لأن جوهر الأرواح المذكورة وماهياتها إلهية، أرواح صدرت عن المبدأ الإلهى، لأداء واجبها ورسالتها ثم تعود إلى الله بعد الموت، ومن أجل هذا فإن الموت بالنسبة للروح لا يعنى سوى ولادة جديدة من أجل الحياة فى وجود الله.

والأرواح المصطفاة تستطيع أن تعود إلى الله فى أيام الحياة، وبهذا تتحرر الروح كما كانت من قبل من نير الوجود الظاهرى والتجريبى للأنا، وتترك الوحدة الجوهرية للخالق. والفناء هو نفس عملية اتصال الروح بالله أثناء الحياة. الكامل للروح فيه ويكون ذلك مقارناً للتخلص من الشخصية الترابية والدنيوية الوهمية كالشبح.

وبوجه عام فإن الجملة التالية تبين أفكار وحدة الوجود عند ابن عربى حول وحدة الله والكائنات: (وجود المخلوقات عين وجود الخالق) ويسمى ماسينيون فلسفة ابن عربى وحدة الوجود، ولكن من المؤكد أن هدف ابن عربى من كلمة الوجود ليس الوجود الظاهرى والتجريبى بل الوجود الباطنى والجوهرى.

يقول ابن عربى إن البشر لا يملكون حرية الإرادة فى الواقع، والأصح أن نقول إن ما يملكونه ليس أكثر من وهم وظن كاذبين، الله يهذى الأرواح، ولأن الروح إلهية طبعاً فإنها ليست حرة الإرادة، وكل تفاوت بين الحسن والقبيح يتلاشى

وينمحي، وإن ما يعده الإنسان شراً إنما هو مرتبط بوجوده التجريبي ووجوده الشبحي، ولهذا فليس له وجود واقعي بل وجود وهمي. ولهذا فإن مشكلة الحسن والقبح ومسئولية الإنسان عن أفعاله كل هذا في نظر ابن عربي لا معنى له ولا مفهوم بأى وجه من الوجوه، ومن هنا يبدو ابن عربي مختلفاً اختلافاً كلياً عن الغزالي، لأن الغزالي يقر بالوجود الواقعي للشر (ويجعل إبليس مبدأه) والوجود الواقعي للإثم وتأثيره القائل في الروح كما يقبل مبدأ حرية إرادة الفرد ومسئوليته عن أفعاله، كما أن أفكار ابن عربي عن الصدور ووحدة الله والكائنات في الجوهر ومفهوم الفناء وغيره يجعله على النقيض من الغزالي والصوفية المعتدلة.

لم يكن ابن عربي يهتم مطلقاً بالشكل الظاهري للدين، واعتقد أن الأعمال الدينية والعبادات موجودة في جميع الأديان، ويقول ابن عربي إن من الممكن أن تنفي الإيمان المبني على الشرائع والأصول الثابتة أو إدراك الواقع عن طريق التفكير وحده دون العمل.

أما الإيمان الشخصي والإيمان المبني على المعرفة المباشرة والإدراك المباشر فهو الإيمان الحقيقي، أى أنه لا يمكن نفي الإيمان القلبي، وعلى هذا فالشكل الظاهري للدين لا أهمية له، ويمكن أداء الصلاة في المسجد، وكذلك في أديرة النصارى، ومعابد اليهود، بل وفي معابد الوثنيين، وبشرط أن يكون المقيم للصلاة مؤمناً بأنه يخاطب الله ويتوجه إليه لا إلى الصنم. ومع هذا فقد اعتقد ابن عربي أن الإسلام هو أكثر أشكال الدين مناسبة لذلك، وأن التصوف هو الفلسفة الواقعية للإسلام، ولذا يسمى نفسه المسلم المؤمن.

ويوصى الصوفية بتنفيذ أحكام الشريعة وقواعدها ومراعاتها، وقد أثار أفكار ابن عربي حفيظة الكثير من علماء السنة، وأطلقوا عليه اسم الزنديق (والواقع أن هذه التسمية دون وجه حق لأنه لا يوجد في أقواله شيء ولو بسيط عن التثوية)،

ولقبوه بلقب المرتد والملحد، ووصفوه بأنه يقول بالاتحاد وال حلول، إلا أن عدداً كبيراً - ومن بينهم أشخاص لم يؤمنوا بمبدأ وحدة الوجود - قد نهضوا يدافعون عنه. وقوبلت أفكاره فى بيئة الصوفية (وبخاصة بين صوفية إيران) برضا وارتياح، وتعاطف معه عدد من الصوفية منهم ابن سبعين الإشبلى وهو عربى أندلسى (متوفى ٦٦٨هـ) وعبد الرازق الكاشانى (الإيرانى).

وابن سبعين من المعتقدين بمبدأ وحدة الوجود ويقول: "إن الله هو الوجود الحقيقى لكل الكائنات)، وقد نال شهرة كبيرة فى الأقطار الشرقية، وفى البلاد الأوربية أيضاً بسبب إجابته لعدد من المسائل الفلسفية التى أثارها علماء سبته، وإمبراطور الروم المقدس (الألمانى) ومالك سيسيل فردريك الثانى هوهن شتالوفن (حكم من ١٢١٢-١٢٥٠م).

وكمال الدين عبد الرازق الكاشانى والذى دعى خطأ بالسمرقندى (كان من كاشان وقليل ما هو معروف عنه توفى ٧٣٠هـ) واحد من أشهر المؤلفين الصوفية فى إيران والذى تجاوزت شهرته خارج حدودها أيضاً، له العديد من المؤلفات التى كتبها باللغة العربية ولا تزال باقية، وأهمها معجم لغوى باسم (الإصطلاحات الصوفية) وله شرح لكتاب فصوص الحكم لابن عربى بعنوان: تأويلات القرآن، وله مؤلفات أخرى أيضاً، وهو من أنصار نظرية وحدة الوجود الصوفية والمتفقة مع معتقدات ابن عربى، وقد دافع عنه وعن صحة وجهة نظره أمام حملات المخالفين له، وقبل عبد الرازق الكاشانى رأى ابن عربى الخاص بصدور الكائنات عن الله أو الخالق إلا أنه لم يوافق فى كثير من آرائه أيضاً، وفلسفة وحدة الوجود عند عبد الرازق مزيج من فلسفة ما بعد الطبيعة والإلهيات الأفلاطونية الجديدة وعقائد أرسطو وقصص القرآن الكريم.

وقد أدت نظرية وحدة جوهر الكائنات التى بسطها ابن عربى فى نهاية الأمر

إلى إضعاف الابتكار الفردى ونفى حرية الإرادة للفرد، ولكن عبد الرازق يصرح بعكس ذلك ويرى أن وحدة الجوهر فى الدنيا تواكب كثرة الصدورات الانفرادية، ولأن حرية الإرادة إحدى الصفات الإلهية لذا فإن صدوراته أى أرواح الأفراد لا بد وأن يكون لها حرية الإرادة كذلك.

ولكن كيف يمكن الجمع بين مبدأ حرية الإرادة والتقدير فى آن واحد ؟ ويعتقد كمال عبد الرازق أن عمل الفرد عمل معقد متشابك يشمل علة قريبة وعلة بعيدة، أى أن التقدير الإلهى مصاحب بسلسلة من العلل الثانوية المتقاربة، وقد اختلط هذان النوعان من العلل معاً، وبناء على هذا فإنه يمكن اعتبار عمل الإرادة نتيجة لتأثيرات متقابلة للعلل ونفوذها المتنوع، وي طرح عبد الرازق حلاً يسيراً لمشكلة الشر ومسئولية الإنسان عن ذنوبه فيقول: إن الشر أو الذنب إنما ينشأ نتيجة الغفلة والجهل والابتعاد عن الله، وإن عقاب الأرواح الناقصة عما ارتكبت من آثام فى الحياة الأخرى هو تطهيرها، وإن هذا العمل لن يكون أبدياً.

ومن بين غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود جلال الدين المعروف بالرومى (٦٠٤-٦٧٢هـ) وهو الشاعر الإيرانى الكبير، وكان من أهل بلخ، أمضى معظم حياته فى مدينة قونية فى آسيا الصغرى، وهو مؤسس الطريقة المعروفة بالمولوية، ويحتل مقاماً سامياً شامخاً، لم يكن فيلسوفاً فلم يخلف لنا شرحاً مدوناً ومرتباً لنظريته ورؤيته، وقد صب أفكاره وعرضها فى قالب من الشعر التمثيلى والإشارات الشعرية الرمزية، ومن مؤلفاته المنظومة المثنوى المعنوى وديوان أشعار (ديوان شمس تبريز) بالفارسية، وأشعاره غنائية براقعة مليئة بالتشبيهات والاستعارات والكنائيات، وهى أشعار قل نظيرها، ولكنها من حيث المضمون لا تحوى قدراً أكبر من الأصالة، لأن تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثه وصوفية وحدة الوجود التى نادى بها أسلافه (أمثال البسطامى وفريد السبين العطار خاصة) -

وربما كان لرجال التصوف المسيحيين الشرقيين تأثير فيه - واضح ومحسوس. وكان جلال الدين يعتقد أنه وقع تحت تأثير صديقه شمس تبريزى الشديد وهو الدرويش والشاعر والسائح العابد.

وأحد الموضوعات المحببة فى شعر جلال الدين هى وجوب إغماض الصوفى عينه عن الأنا (التجريبية) وعن ذاته، وأن من المستحيل القرب من الحبيب (الله) أو وصاله دون عمل.

ويجب على الصوفى أن يقتل النفس الأمارة التى بداخله حتى يستطيع تذوق حلاوة عشق الحبيب (الله)، وحين يتصل الصوفى بالله فى حالة الفناء فإنه بذاته يصير الله (جزءاً من الله)، ويعيش رجل الله بين الناس فقيراً حقيراً خامل الذكر، يسعد بقربه من الله فى نهاية الأمر، ويصير غنياً بالعطاء والكمال الإلهيين، هو بحر بلا قاع، مطر منهمر، برق بلا سحاب، سلطان فى خرقة زاهد. وتحتل مطالعة سيرة جلال الدين أهمية خاصة فى معرفة آرائه<sup>(١)</sup>.

وطبقاً لرأى جلال الدين فإنه يفضل الإيمان الشخصى والعاطفى - حتى فى صورته البدائية البسيطة - على الإيمان القائم على أساس علماء الدين (قصة موسى والراعى فى المثنوى) فقلب الصوفى معبد الله وكعبة المعرفة الإلهية ومنبعها، ولهذا فإن زيارة الكعبة ومراسمها لا تحتل أهمية عند سالك طريق الصوفية. ويذكر بإصرار فكرة عدم الاختلاف بين الأديان عند الصوفى فى آرائه كثيراً، ومفادها أن جميع الأديان (أنوار شمس واحدة) وأن المسلمين والمسيحيين واليهود يتقاتلون من

---

(١) سيرة جلال الدين تراجع فى مناقب العارفين لشمس الدين الأفلاكى المؤلف فى أواسط القرن الثامن الهجرى، والذى تناول سير شيوخ الصوفية باللغة الفارسية، وكذلك مؤلفات محمد عبد السلام كفافى فى ترجمته لأجزاء من المثنوى وجمال الدين الرومى وكتابه فيه ما فيه لكاتب هذه السطور.

أجل الصورة الظاهرة ولا يفهمون أن جوهر معتقداتهم واحد.

وتشكل فكرة الثناء على التصوف ومعرفة وحدة الوجود والسمو الشخصى موضوعات جلال الدين الشعرية، والشاعر مقر ومعتزف بأنه عبد السلطان (الله) وأنه أيضاً سلطان، نرة على الشمس وأنه الشمس، وجوده دائرة من وجود الخالق، وجزء من البشر، وفلق وشفق، قمر وشمس، ووردة وبستان، ومؤمن ومجوسى، وعاص وإله. وتترامى فى أشعاره فكرة وجود الأرواح منذ الأزل، كما نشاهد فكرة التناسخ بتفسير عجيب وربما يكون تفسيراً بديعاً وأصيلاً، والصدور عن الله يحدث فى صورة مدارج وانتقالات من الجماد إلى الأشجار والأعشاب، ومن الأسماك إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الإنسان صاحب العقل والإيمان، ومن الإنسان إلى الملاك، ومن الملاك إلى الله. ورغم أن جلال الدين كان من المغالين فى القول بمبدأ وحدة الوجود إلا أن السنة يعتبرونه مؤمناً ومقدساً ومن أولياء الله.

وكان التصوف ذا تأثير كبير فى الشعر الصوفى من القرن الخامس حتى القرن التاسع الهجرى، وقد وصلتنا أشعار صوفية تنتسب إلى الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير المهنوى، وقد تأثر الشعراء الفرس بأفكار التصوف وهم بابا كوهى الشيرازى (ت ٤٤٢هـ)، وخواجه عبد الله الأنصارى (٣٩٧-٤٨١هـ)، وأبو المجد مجدود السنائى (٤٤٠-٥٣٦هـ)، وشيخ أحمد جام (٤٤١-٥٣٧هـ)، وفريد الدين العطار (ت حوالى ٦٢٨هـ)، وفريد الدين العراقى (ت ٦٨٨هـ) (\*)، والشيخ محمد الشبسترى (٧٢٠هـ)، وأوحد الدين الكرمانى (ت ٦٩٨هـ)، ومحمد شمس الدين مغربى تبريزى (ت ٨٠٩هـ)، والشيخ سيد شاه نعمة الله كرمانى (٧٣١-٨٣٥هـ)، ونور الدين عبد الرحمن الجامى (٨١٧-٨٩٨هـ)، وآخرون.

---

(\*) ربما يقصد فخر الدين العراقى ت ٦٨٠

وكذلك شعراء مثل نظام الدين نظامى الكنجوى (٥٣٦-٦٠٢هـ) والشيخ مصلح الدين سعدى الشيرازى (٥٨٠-٧٩٤هـ) <sup>(١)</sup> وشمس الدين محمد حافظ (ت ٨٩٢هـ) وإن لم يكونوا صوفية كاملى التصوف إلا أنهم وقعوا تحت تأثير الأفكار الصوفية فى بعض المناحى وعكسوا أفكارهم هذه فى آثارهم ومؤلفاتهم.

ويجب أن يتضح وجود تأثير التصوف فى الشعر الفارسى منذ القرن الخامس حتى التاسع الهجرى (وإلى أبعد من ذلك إلى حد ما) وسنتحدث الآن عن أحد هذه المناحى. لقد أوجدت الإلهيات وفلسفة التصوف الكثير من الاصطلاحات الفنية والخاصة، وكما كتب ل. ماسينيون إن هذه الاصطلاحات أكثرها قائم على لغة القرآن العربية، وقد اقتبست أشعار صوفية الفرس هذه الاصطلاحات وأضافت إليها من عندها مرادفات اصطلاحية بلغتها، وكان من بين ما أضافته باللغة الفارسية مثلاً كلمة الله أضافت إليها الكلمات الفارسية (دوست) - يار) بمعنى الحبيب والصديق، وكأس المحبة، و(بیرمغان) وخمار و (مى فروش) و (باده فروش) أى بائع الخمر وغيرها، وسموا الحال العرفانى باسم الخمر (مى) و (باده) و (مستى) أى السكر، وسموا محل تجمع الصوفية باسم الخرابات، وسموا الصوفى: العاشق والرنده (التي عربت وجمعها رنود) والخرباتى وغير ذلك، ويوضح الشعراء الصوفية العشق العرفانى لله بصور من تشبيهات العشق الجسدى المادى.

يقول أ. أى، برتاس "إننا لا نصادف فى أشعار الصوفية الفارسية تقريباً ألفاظ الله والروح والنفس والصلاة وغيرها، فقد أحلوا محلها تمثيلات عن العشق المادى والشهوانى، ومن لا يعرف أشعار الصوفية أو يدرسها لا يفتن إلى أنها متعلقة بالدين، ولا يظن ذلك، لأن المناظر الشهوانية تبدو كما لو كانت أمراً واقعاً، وهكذا يتضح ويتراءى له أن تفسير المفسرين وشرح الشراح زور وبهتان" ويضيف

---

(١) الأصح أنه ولد (٥٩٠) أو (٦٠٠) وقيل مات (٦٩١هـ).

المحقق المذكور: "ولهذا السبب فإنهم حين يقرأون الأشعار الفارسية المرتبطة بالعشق الحسى فمن المحال أن يدركوا هل هذه الأشعار لأحد الصوفية؟ أو لرجل عادى تنقب بنقاب المعتقدات الصوفية؟ حتى إن بعضاً من الناطقين بالفارسية يحسبون الإنسان اللاهى المعافر الخمر زاهداً، وربما يتغنى بنعيم الجنة، وكان الشاعر يستطيع دون خوف من إيذاء الفقهاء أو مطاربتهم له أن يمدح الشراب والعشق الحسى مستتراً بنقاب التصوف، وكانت اصطلاحات الصوفية الخاصة والكثيرة تسمح للشعراء والكتاب أن يصبوا آراءهم وأفكارهم ومقاصدهم التى لا تنتمى من قريب أو بعيد لآراء الصوفية وأفكارهم فى شكل مواعظ صوفية متأثرة بالاصطلاحات الصوفية المشار إليها وتمثيلاتهم وتفسيراتهم الرائجة فى أشعارهم".

وأحياناً يستخدم الشكل الظاهرى لأفكار الصوفية ومصطلحاتهم لإخفاء حرية العقيدة المادية بل والإلحاد كذلك (لأن وحدة الوجود يمكن أن تكون ستاراً لإخفاء الإلحاد)، ومن الممكن اعتبار هذا التستر والإخفاء هروباً من مطاردة رجال الدين وإيذائهم، وأحياناً كان الشعراء المنتسبون للفرق المرتدة والملحدة والمنادية بأفكار اجتماعية وإنسانية معادية للسلطة الحاكمة يتوسلون بأسلوب التخفى هذا لتحقيق أغراضهم ومآربهم.

ونذكر جامى الشاعر الصوفى فى القرن التاسع الهجرى أنه يوجد نوعان من مؤلفى الصوفية بعضهم صوفى واقعاً وعقيدة. والآخر استعار الشكل الظاهرى لكتابات الصوفية واصطلاحاتهم وتشبيهاتهم فى حين أن أفكارهم وعقائدهم لا تتشابه مطلقاً مع التصوف.

ورغم طابع التخلف والتقاعس الكلى لمعتقدات الصوفية، التى جعلت الهدف الأسمى الفرار من الدنيا والزهد والفناء وما ينتج عن ذلك من الابتعاد عن القيام بدور فعال فى الحياة، فإن بعض طرق الصوفية كانت تعبيراً عن عدم رضا العامة



عن حياة الرفاهية المشحونة بالآثام التى عاشها كبار الإقطاعيين والتجار وحرصهم وثرواتهم، وكان هذا الاعتراض بغير فعالية فى كثير من الأحيان، ورغم ذلك فإن المعارضة الفعالة لعامة الناس لمظالم الإقطاعيين كانت تبدو أحياناً فى صورة عقائد التصوف.

ومن المؤكد أن أفكار الصوفية الإرشادية احتلت المرتبة الثانية وأخفت الأفكار الاجتماعية ودثرتها بصور صوفية، وكان العرفان فى تاريخ أوروبا الغربية أيضاً بمثابة نقاب للآراء المناهضة للإقطاع فى بعض الأحيان، ويلاحظ مثل ذلك فى تاريخ إيران. وزاد نفوذ التصوف رسوخاً فى إيران أكثر من ذى قبل فى الفترة الممتدة من القرن الخامس حتى التاسع الهجريين، وكان ما أصاب إيران من تخريب وفقر وإجحاف بعامة الناس بعد هجوم السلاجقة فى القرن الخامس الهجرى والغزو فى السادس ثم المغول فى السابع والجيوش التيمورية فى نهاية الثامن والتاسع الهجريين وغير ذلك من الأسباب التى أدت إلى انتشار وجهة نظر الصوفية المتشائمة بالنسبة للحياة المادية والدنيوية.

وأثمرت الدعوة إلى الفرار من الدنيا والبعد عن كل ما هو دنيوى والعمل الاجتماعى والفقر الاختيارى وغير ذلك ثمارها وأنت أكلها، وأضحت الخانقاهات فى هذه المرحلة والتكايا وزوايا الدراويش والصوفية مقراً لفرق كثيرة من الإخوة، كانت كل منها تتبع طريقة من طرق الصوفية، وكان لكل منها أولياؤها ومؤسسيها الذين تسمى السلسلة أو الطريقة باسمهم، والذين كان لهم بدورهم خلفاء أو شيوخ. وانتشرت كل واحدة من هذه الطرق انتشاراً واسعاً، وتشابه الدور التاريخى لبعضها بالدور المذهبى والروحى للطرق الكاثوليكية كفرق الرهبان (البنديكيت والدومنيكان والفرنسيسكان واليسوعيين وغيرهم) أو بجماعات من رجال الدين مثل (الفرسان الخيالة والتوتون وغيرهما).

ورغم الاعتقاد السائد عند بعض البعيدين عن معرفة الشرق إلى حد ما فإن رجال الصوفية (حتى أتباع فكرة وحدة الوجود المتطرفة) والطرق الصوفية المختلفة لم تكن ترغب في تكوين فرقة مستقلة ومنفصلة، لأنهم كانوا يعيشون في أحضان المذاهب الإسلامية السنة والشيعة كتيار صوفى له، ولهذا السبب فإن تسمية هذه الطرق باسم الفرق خطأ (كما هو متبع حتى الآن في تأليفات الروس) فإذا سميناهم كما نسمى جماعة الرهبان في الكنيسة الكاثوليكية مثل الدومينكان والفرنسيسكان واليسوعيين وغيرهم كان هذا خطأ أيضاً، أما أتباع فرق غلاة الشيعة والذين كانوا يعدون أنفسهم - فرارا من الإيذاء والمطاردة - أتباعاً لشيخ ما أو طريقة معينة معترفين بذلك فإن هذا موضوع منفصل.

وسنقتنع هنا بذكر مختصر عن تلك الطرق والجماعات المتعددة. الطرق كثيرة وقد تأسس بعضها في إيران على يد إيرانيين وإن امتد نفوهم إلى أماكن بعيدة خارج حدود إيران، وظهر بعضها الآخر خارج إيران ولكن نشأ لها فرع وامتداد نشط داخلها، وكانت بعض هذه الفرق سنية وبعضها شيعية وضم ثالثها السنة والشيعة كتيارين منفصلين. فالشيعة وبخاصة الإمامية والزيدية ظلت تتكر التصوف فترة طويلة، ولكن في فترتنا هذه تقارب بعض فروع التصوف من الشيعة الإمامية وتدنثرت بعض طرق الصوفية بدثار الشيع.

وتبدأ سلسلة الخلافة أو الخلافة الروحية لجميع الطرق عن واحد من شيوخ الصوفية المشاهير مثل معروف الكرخي وتلميذه السرى السقطى أو الجنيد أو أبى يزيد البسطامى وغيرهم. أو تبدأ بأشخاص لم يكونوا صوفية على الإطلاق، ولكن الروايات المتأخرة عدتهم من زمرة الصوفية (مثل رؤساء سلسلة الطرق الشيعية الذين كان لكل واحد منهم إمام من الأئمة الإثنى عشر وكانوا غالباً يعتبرون الإمام علياً الإمام الأول)، أو تبدأ بأشخاص آخرين وتنتمى لهم مثل النبى الخضر، ولا يعد

الدرأوئش فحسب جزءاً من الطرق (وبمعنى أخص الفقراء الذين يعيشون فى التكايا والزهاد والدرأوئش السباح) بل وىحسب من أهل الطرق أيضاً الصوفية المنتسبون لجميع طبقات المجتمع الذين يعيشون فى المنازل وبين أسرهم.

ویمتقر على رأس الطريقة أو السلسلة الولی والشیخ الكبير (الصمدانى) الذى یمى قطباً، وكان النقباء والشیوخ المحليون وخلفاؤهم نواباً له فى الأماكن المختلفة، ولكل جماعة طريقة وأسلوب للمراقبة الروحية، وذلك جلى أو خفى، وقانون خاص بها، وروایات (أسطورية غالباً) تتعلق بتأسيس الطريقة وتسلسل الخلفاء بها.

ولبعض هذه الطرق تعالیم سرية باطنية، والبون شاسع بينها وبين المذاهب الفقهية، ولا یطلع عليها إلا عدد معدود من أعضائها، ومع هذا فإن هذه التعالیم السرية والعقائد الغالية لوحدة الوجود لم تكن حائلاً بأى حال من الأحوال دون اعتبار هذه السلسلة أو الطريقة على حق، بل إن أتباعها كانوا فى غالب الأحيان یوفقون وعلى نحو عجيب بين فلسفة وحدة الوجود والمذاهب السنية والشیعية.

والطرق الأصلية للدرأوئش التى ظهرت وانتشرت فى ایران منذ القرن السادس حتى التاسع الهجريين على النحو التالى:

١. القادرية: وهى أقدم طريقة أسسها الشیخ عبد القادر الجیلانى (من أهل جیلان توفى ٥٦٢هـ) والملقب بالقطب الأعظم، وقطب هذه الطريقة حارس مرقد الشیخ المقدس المذكور، والزاوية الأصلية للطريقة مجاورة لهذا المرقد كذلك. ویرى الآن فى جميع البلاد الإسلامية أتباع لهذه الطريقة، وكان عددهم فى ایران حتى الآن التاسع الهجرى كبيراً. ولكنهم طردوا من ایران بعد انتصار التشیع فى العصر الصفوى لأن الشیخ عبد القادر الجیلانى كان سنیا حنيفياً ومعادياً للشیعة، وأتباع الطريقة القادرية من القائلين بوحدة الوجود، وأفراد هذه

الطريقة يعتبرون بطريقة خفية الشيخ عبد القادر هو الله، وعلامة هذه الطريقة اللون الأخضر، وارتبطت هذه الطريقة منذ نشأتها بالصيادين، وكان يعد أعضاء هذه المهنة دراويش هذه الطريقة.

٢. الطريقة الرفاعية ومؤسسها السيد أحمد الرفاعي (من أهل البصرة توفي ٥٧٨هـ) ويصل الدراويش السياح والقابعون بسلسلة شيوخ هذه الطريقة إلى المعروف الكرخي وتنتشر في جميع بلاد آسيا الصغرى بعامة وإيران بخاصة.
٣. الطيفورية: كان بدايتها أبا يزيد العابدين رضى الله عنه وانقسمت هذه الطريقة إلى عدة شعب سنية وشيعية ولا وجود لها الآن.
٤. السهروردية: كان مؤسسها الشيخ السنى عمر السهروردى (يجب ألا نخلط بين عمر السهروردى ويحيى السهروردى الملقب بالمقتول مؤسس الطريقة الإشرافية وأعدم ٥٨٧هـ).
٥. المولوية: وهى طريقة سنية أسسها مولانا جلال الدين الرومى الشاعر الإيراني الشهير فى القرن السابع الهجرى وقد سبق الحديث عنه<sup>(١)</sup>. والخانقاه الأصلية لهذه الطريقة فى قونية بجوار شيخ الطريقة، وتنتشر هذه الطريقة الآن فى تركيا، كما وجدت فى إيران أيضاً، إلا أنهم طردوا منها أيام الشاه طهماسب الأول الصفوى نتيجة أفكارهم المتطرفة فى وحدة الوجود، ويؤدى دراويش هذه الطريقة الذكر الجلى مصحوباً بالرقص والموسيقى ولذا يسميهم الأوروبيون باسم الدراويش الراقصين أو الدائرين، وكانت السمة المميزة دائماً لدراويش المولوية مداراتهم المستمرة والمفرطة للمسيحيين واليهود، ويتميز هؤلاء الدراويش المذكورون بالقلنسوة الطويلة، وعلى أى تقدير فإن غالب أعضاء الطريقة المولوية أيام جلال الدين الرومى كان على الأقل من أهل الطبقات الدنيا والصناع.

---

(١) لقب جلال الدين باللقاب عديدة من بينها لقب مولانا ومولوى ومن هنا اشتقت كلمة مولوية.

٦. الشاذلية: ومؤسسها هو الشاذلي المغربي (متوفى ٦٥٦هـ) وكان لها أتباع في إيران أيضاً.
٧. الكبروية: وقد أسسها الشيخ قيم الدين كبرى الخوارزمي الذي قتل على يد المغول أثناء استيلائهم على خوارزم، وانتشرت في آسيا، ولكن أتباعها كانوا أقلية في إيران، وتؤدي هذه الطريقة الذكر المخفي.
٨. الجشتية: وتصل سلسلة الخلافة إلى معين الدين الجشتي (متوفى ٦٢٤هـ) ومن قبله إلى إبراهيم بن أدهم (شخصية نصف أسطورية) ومن قبله إلى الخضر عليه السلام، وكان مقر هذه الطريقة في بداية الأمر في مدينة هراة ثم انتقل بعد ذلك إلى الهند ينتمو الشاعر أمير خسرو الدهلوي (ت ٧٢٦هـ) إلى هذه الطريقة.
٩. النقشبندية: ومؤسسها الذي سميت باسمه هو الشيخ بهاء الدين محمد نقشبند (نقشبند عربية فارسية بمعنى من يعمل في نقش الفلزات) وكانت هذه حرفته وحرفة والده من قبل، وكان في بداية أمره من واحة بخارى (٧١٨-٧٩٢هـ). وسميت هذه الطريقة باسم بهاء الدين محمد نقشبند المذكور كما سبق، ولكن يبدو أن هذه الطريقة قد بحث من قبله. ويظن أنها كانت فرعاً من الطريقة الطيفورية، وتصف المصدر والمراجع القديمة نقشبند بأنه كان رجلاً زاهداً فقيراً معدماً بسيطاً<sup>(١)</sup>. كان يعشق مبدأ وحدة الوجود لجميع الكائنات الحية، إلا

---

(١) كانت ممتلكاته طبقاً لما يريد في سيرته عبارة عن حصير قديم وكوز ماء مكسور يكتسب قوت يومه من كده بحرفته. وكان يعتقد أن الصوفي لا يجوز أن يكون خادماً أو عبداً. وكان يعيش مع زوجته كأخ وأخت ليس إلا دعى ذات يوم إلى وليمة أقامها أمير مدينة هراة فلم يكل شيئاً. وقال أنا صديق العامة وال دراويش وغيره قرب مدينة بخارى وهو مزار يزوره الناس.

أن هذه الأفكار قد اندثرت بين أتباع تلك السلسلة واتجهت نحو الإنحطاط والفساد، واتضحت بجلاء فى صورة مناقضة لما كانت تدعو له، أى أن أتباعه شغلوا بجهاد الكفار وبمدح النار والتعصب الدينى، رغم الإعلان رسمياً عن مبدأ وحدة الوجود، وانتشرت هذه الطريقة من ولاية هانسو الصينية حتى فازان واستانبول وبخاصة فى آسيا الوسطى إيران وأذربيجان<sup>(١)</sup>. وانقسمت إلى شعبتين: سنية وشيعية وكان أتباع الشعبة الشيعية قليلين، وقامت الطريقة النقشبندية على أساس الحياة الاجتماعية فى الخانقاهات وأنكرت الانزواء والزهة، واتبعت أسلوب الذكر الخفى، والعلامة المميزة والظاهرة لدرأويش هذه الطريقة الخرقه ذات اللون الأصفر والرمادى.

١٠. البكتاشية: يروى أن هذه الطريقة تنتسب إلى إيرانى يدعى حاجى بكتاش<sup>(٢)</sup> فى آسيا الوسطى إبان القرن الثامن الهجرى ووجوده شبه أسطورى، ويروى أن شهرة هذه الطريقة مرتبطة بصلاتها بالإنكشارية. وكان أتباع هذه الطريقة جميعهم فى تركيا العثمانية، وتعد هذه الطريقة رسمياً طريقة سنية، ولكن الجميع يعلمون أن التعاليم الباطنية القريبة من تعاليم غلاة الشيعة والحروفية قد راجت بين أفراد هذه الطريقة، واعتقد البكتاشية أن قيمة وهدف الأديان واحد، ولم يعيروا الأعمال والعبادات الدينية أية قيمة كما لم يحفلوا بالذكر، وكانت العلامة المميزة للظاهرة للبكتاشية الثياب البيض والقلنسوة البيضاء، وانتقل مركز هذه السلسلة بعد إبادة الإنكشارية (٨٢٦هـ) من استانبول إلى ألبانيا.

---

(١) انتشرت هذه الطريقة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين فى داغستان وسميت

معتقداتها بنهضة أو ثورة المريضية أى الطاعة العمياء من المريد لشيخه ومرشده.

(٢) يرى جاكوب أن المؤسس الفعلى لهذه الطريقة يدعى بالم باب فى نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلاديين.

١١. الصوفية: وهى طريقة من الشيعة وسنتحدث عنها فيما بعد.

١٢. الحيدرية: وهى سلسلة من الشيعة تتعلق باسم الشيخ حيدر (القرن السابع الهجرى) من خراسان وانتشرت فى جميع أنحاء إيران. وامتازت الحيدرية طبقاً لما ذكره ابن بطوطة فى القرن التاسع الهجرى بالزهد الشديد، ومما يمتاز به أفراد هذه الطريقة أن دراويشها لا يتزوجون.

١٣. النعمة الآلهية، سلسلة شيعية مؤسسها صوفى وشاعر وسيد من السادات اسمه شاه نعمت الله كرماني (٧٣١-٨٣٥هـ)، والذي عد من أعقاب الإمام الخامس للشيعة الإمام محمد الباقر، قضى شاه نعمت الله مدة من عمره فى سمرقند وهرات ويزد، وأمضى الخمسة والعشرين عاماً الأخيرة من عمره الطويل فى خانقاه شيدها فى قرية زيبا ماهان القريبة من كرمان، ومرقده فى تلك المنطقة حالياً وهو مزار يؤمه الزائرون، وحظى نعمت الله بقبول زائد وإقبال شديد بين العامة، ويسمونه الولي وشاه أى شاه العرفان، ويسمى شيوخ هذه السلسلة بعده باسم شاه، وتعهده السلطان شاهرخ بالحماية الخاصة (حكم من ٨٠٨ حتى ٨٣٩هـ)، كما دعاه أيضاً إلى بلاط سلطان الدكن أحمد شاه الأول البهمنى (حكم من ٨٢٦ حتى ٨٣٩هـ) نسب إلى الشاه نعمت الله رسائل صوفية عديدة نالت استحسان العامة، وبرز ديوان أشعاره على جميع ما نسب إليه. وموضوع أشعاره هو وحدة الوجود المتطرفة المتشبه مع روح أشعار ابن عربى وأقواله، ويوضح فيها ضمناً ظلمة السيئات التى تنتظر الناس فى آخر الزمان أثناء ظهور المهدي وعيسى والقيامة، وتنتشر هذه الطريقة فى إيران وبلاد الهند، وقد تشعبت عنها عدة شعب كثيرة.

وبعد أن انتصرت الشيعة فى إيران فى القرن العاشر الهجرى وما بعدها زاد نفوذ طرق الدراويش الشيعية الحيدرية والنعمة الالهية. وبسطت نفوذها بين

سكان المدن بصفة خاصة، وازدادت المنافسة والعداوة بنى هاتين الطريقتين لزيادة نفوذهما بين سكان المدن ونقابات التجار وجماعات الحرفيين، ويذكر السائحون الأوربيون فى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر الميلادية أن أغلب سكان المدن الإيرانية انقسم إلى جماعتين الأولى مؤيدة للحيدرية، والثانية مؤيدة للنعمتية.

١٤. الجلالية: كانت طريقة شيعية من الدراويش التابعين والجواله، كان رئيسها الشيخ جلال الدين البخارى (٧٠٧-٧٨٥هـ) الذى لقب غالباً باسم الشيخ جلال أو بلقب (مخدوم العالمين)، لم يهتم دراويش هذه الطريقة بمراعاة قوانين الشريعة، وكانوا يربطون أنفسهم بالحبال فى حلقات الذكر، ويطلقون لحاهم وشواربهم قليلاً، ولم تكن شعورهم طويلة مثل سائر دراويش إيران، ويجمعون الصدقات ويسلمونها لمرشدهم، وانتشرت هذه الطريقة فى إيران وآسيا الوسطى وبلاد الهند.

وكان القلندرية أو الدراويش فى الزوايا والجواله والسائلون منتشرين فى إيران وآسيا الوسطى كثيراً، وكانوا يحسبونهم طريقة مستقلة حيناً، ويدعونهم حيناً آخر فرعا من الطريقة النقشبندية، وأحياناً دراويش لا تنظيم لهم.

وكما قلنا من قبل فإن بعض طرق الصوفية كانت مرتبطة بجماعات الحرفيين، ولكن هذا الموضوع لم يدرس كما يجب أو كما يستحق حتى الآن، ونحن بدورنا لن نخوض فى هذا الموضوع أيضاً، ونظراً لأن التصوف لم يكن له معتقدات موحدة خلال الفترة الممتدة من القرن السادس حتى التاسع الهجرى، لذا فلا يمكن أن نتحدث عن وحدة البناء الاجتماعى للتصوف فى تلك المرحلة أيضاً، كما أن البيئة الاجتماعية التى استقطبت طرق التصوف المختلفة منها أتباعها لم تكن واحدة بأى وجه من الوجوه، فمن الممكن ضمناً أن تلعب الطريقة الواحدة أدواراً



متفاوتة فى مراحل مختلفة، فىكون لها طور فى كل دور، وفى الدور الذى نحن بصددته نشاهد اختلافاً اجتماعياً بين الصوفية.

وإذا كان بعض الطرق الصوفية أو فروعها تعترض على المظالم الاجتماعية اعتراضاً سلبياً قل أو كثر فإن هذا الاعتراض كان فعالاً وإيجابياً فى مواقف قليلة، بينما كان بعضها الآخر على النقيض من ذلك، يعمد إلى إثارة الفكر. وحياة التفكير متوقعة على نفسها مبتعدة عن أداء دور فعال، فيسروا بأسلوبهم هذا السبيل للطبقة الحاكمة إحكام سيطرتها على عامة الناس، وفضلاً عن ذلك فقد تجلّى قى تلك المرحلة أيضاً الرغبة والسعى لتبديل التصوف إلى آلة دفاع عن منافع الطبقات الحاكمة الإقطاعية، وبدلوا مفاهيم تعاليم الصوفية الداعية إلى تحقير الثروة وتمجيد الفقر إلى الرضا بالقسمة والنصيب والصبر والطاعة والخضوع والاستسلام وعدم النزوع لمقاومة الظلم والإجحاف.

ويفسرون معنى الفقر الصوفى بقولهم إن الصوفى يستطيع أن يكون ثرياً ولكن لا يجب أن تتعلق وتشغف روحه بالثروة، وعليه ألا يقتزف الإثم والعنوان فى سبيل جمع المال، وعلى الثرى ألا يحسب نفسه صاحب المال ومالكه، بل يحسب نفسه مديراً للمال الذى أودعه الله إياه وحسب، وواجب على الصوفى الثرى أن يقنع بجزء يسير من ماله ينفقه على نفسه، وينفق ما بقى من أمواله فى الأمور الدينية والأعمال الخيرية، ونظراً لعدم وجود الرقيب والحسيب على الصوفى الثرى<sup>(١)</sup> فإن هذه القواعد الأخلاقية لم تقيدته فعلياً، ومن الطبيعى أن يجد هذا النوع من الصوفية حماة لهم فى البيئة الإقطاعية، وأن يتبدلوا هم أنفسهم إلى إقطاعيين روحيين.

ونستطيع أن نذكر كمثال عبيد الله الملقب بخواجه أحرار (٨٠٦-٨٩٦هـ—)

---

(١) الرقيب والحسيب عند الصوفى هو الله، كما هو الحال عند جميع المؤمنين.

شيخ الطريقة النقشبندية الكبير والذي لعب دوراً بارزاً لمدة أربعين عاماً تقريباً أثناء حكم التيموريين في آسيا الصغرى (من الناحيتين السياسية والاجتماعية) وقد اعتبر هذا الشيخ المذكور - وهو مؤلف لكتاب مشهور في التصوف - من قبل من يعظمونه ولياً من أولياء الله، وفي سيرته التي كتبها على بن حسين الواعظ الكاشفى<sup>(١)</sup> في نهاية القرن التاسع الهجرى قال واصفاً له بأنه كان يعد من الأولياء إلا أن الكاشفى يمدنا بمعلومات توضح جيداً الجانب الآخر من حياة هذا الولي المذكور، فيقول إن خواجه أحرار كان يملك (١٣٠٠) قطعة أرض ملكاً خاصاً به، وكان منها قطعة واحدة تقدر بحوالى (٨) أو (٩) من الهكتارات المزروعة، كما كان يتجمع لديه لعمليات ترميم الترع والقنوات وتنقيتها للرى ثلاثة آلاف رجل، ويثنى المؤلف المذكور على هذا القول ثناء عطراً، ويوضح أن هذه الثروة إنما هي تنفيذ لإرادة الله، ويقول إن هذه الأموال والأمالك التي له والأراضي والمزارع والغلات وقطعان الماشية من كل صنف وسائر الأملاك المنقولة وغير المنقولة كانت فوق العد والحصر، يضاف إلى هذا أن الولي المذكور أوصد طرق القوافل التجارية بين مرو وبخارى وسمرقند واستولى عليها.

من هذا النموذج المشار إليه نستطيع أن نحكم على مقدار التغير الذى حدث فى الوضع الاجتماعى والفكرى والأخلاقى، والأهداف المعنوية لرؤساء تلك الطرق المذكورة منذ عصر الشيخ بهاء الدين نقشبند وما بعده فى مدة أقل من قرن.

وكان عبد الرحمن جامى الشاعر ينفق سنوياً ما يقرب من مائة ألف دينار كبرى" فى مصاريفه العادية اليومية، وإنه طلب من السلطان حسين بايقرأ الحاكم التيمورى لخراسان أن يعفى أملاكه من دفع أى نوع من أنواع الضرائب للخزانة.

---

(١) هو كتاب رشحات عن الحياة باللغة الفارسية.

ولم تظهر فى ميدان التصوف على ما يبدو أفكار جديدة وأصلية بعد القرن الثامن الهجرى، أى بعد ابن عربى وجلال الدين الرومى وعبد الرازق الكاشانى وعدد من الصوفية الآخرين، ومع أن التصوف اتسعت دائرة نفوذه وظل حيا بتكرار أقوال السابقين وأفكارهم إلا أنه قد أخذ يتجه نحو التدهور والانحطاط، وأخذ الفساد ينخر مشايخ الصوفية أكثر من ذى قبل، وازداد الفساد يوماً بعد آخر، وتبدى فى صورة إظهار المعجزات المعتدلة، وتقديس الأولياء الأحياء منهم والأموات، وتقديس أضرحتهم ومخلفاتهم، وصارت الطرق الصوفية وطرق الدراويش والخانقاهات مراكز تقديس وتعظيم هذا النوع من المشايخ، ومنبع الخرافات المتعددة، ومصدر التعصب المذهبى وإيواء الضالين والشرسين.

ولم يحفل عامة المؤمنين كثيراً بفلسفة التصوف، وإن كانوا يطلبون من شيوخهم العون والمعجزات فى الكثير من أمور حياتهم اليومية، وكان ازدياد نفوذ شيوخ الصوفية وتقديسهم وتعظيم طرقهم سبباً فى زيادة ثروة الخانقاهات، وكان المؤمنون الإقطاعيون وسكان المدن يقدمون الأموال والبضائع والنفائس والغلال والقطعان والأراضى للخانقاهات.

كما كان السلاطين وأرباب الأراضى يوقفون الأراضى لها، ويصدرون القرارات بإعفائها من الضرائب، ولم يكن الدراويش التابعون يختلفون فى أوضاعهم الاجتماعية عن الأوباش والسفلة والعيارين، إلا أنهم كانوا يتبدلون بصورة مطردة إلى جماعات محترفة للاستجداء، لا رابطة أو اتصال بينهم وبين أفكار التصوف، بل فقدوا كل إيمان ودين، وكان المظهر الآخر من مظاهر انحطاط التصوف وفساده أن بعضاً من هذه الطرق الصوفية (أو شعب منها) قد تحولت إلى جماعات عسكرية وعدائية، بدلا من الأفكار الصوفية التى تسعى إلى اكتساب حالة السمو الروحى،

فقد تحزبت للأفكار المتعصبة (الجهاد فى سبيل الإيمان)<sup>(١)</sup>، وشنوا الحملات على بلاد كفار الكرج وشمال القفقاز وروسيا وبلاد الهند وغيرها، تلك الحملات التى لم يكن لها من هدف سوى جمع الغنائم الحربية الوفيرة واسترقاق عدد من أبنائهم.

---

(١) أثر الأيدلوجية الماركسية واضح فى نظرة المؤلف للجهاد فى سبيل الدين وكل ما هو سماوى.

## الفصل الثانى عشر

### انتصار الشيعة فى إيران

أدت هزيمة الإسماعيلية النزارية واندحارها وسقوط دولتها فى إيران إلى ازدياد نفوذ فرقة أخرى من الشيعة وهى الشيعة الإمامية الإثنا عشرية بين الناس هناك.

وقد ذكرنا فيما سبق رأى بارتولد واستنتاجه الذى ذهب فيه إلى القول بأن جميع صور التشيع وأشكاله فى إيران كان مصطبغاً بصبغة العقيدة ومسيطرأ على الثورات التى قام بها الفلاحون.

وخلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين كانت ثورات الشعب فى إيران مصطبغة بصبغتي التشيع والتصوف معاً، ويشابه هذا المظهر ثورات الأوربيين فى القرون الوسطى التى تكدثت بدثار الدين، وقد استمرت هذه الثورة المضادة للإقطاعيين طوال العصور الوسطى، وقد تجلت هذه بثوب العرفان حيناً أو بثوب الردة حيناً آخر، وحيناً بشكل كفاح مسلح حسبما تقضى به الأحوال. وقد ظهر فى ثورات الشعب الإيراني فى تلك الفترة ثلاثة عناصر سبق ذكرها: الإنشقاق الذى أصاب الشيعة، والعرفان فى شكل التصوف، والثورات المسلحة.

ومن الممكن ألا نهتم بالطابع الدينى الذى سيطر على الثورات التى عمت المجتمعات الإقطاعية كأمر يختص بقلب الإنسان أو باحتياجه للدين، لكن يجب البحث فى أسباب هذه الثورات التى عمت القرون الوسطى، تلك المرحلة التى كان الناس فيها لا يعتقدون أية معتقدات سوى الدين والإلهيات والشرعية.

وكانت أسباب ثورات الناس فى تلك المرحلة هى انتشار المظالم وظلم

الفاحين المغول وازدهار الإقطاع. وكانت تلك الثورات من ناحية العقيدة موجهة ضد المذهب السني، أي مذهب الجماعة الحاكمة، وضد الياصا الكبرى التي سنها جنكيزخان والمغول (كانت الياصا ستارا لوجه النظام الطبقي وتقييداً للفلاحين في أراضي المالك وضرائب باهظة لدولة المغول والإيلخانيين في إيران).

وكانت شعارات الثورات الشعبية تعبيراً عن هذا النوع أيضاً، وكانت الشعارات المذكورة على النحو التالي: ضد البدع (أي الضرائب التي لم تسنها الشريعة). كما كانت تتادى بالعودة إلى قوانين صدر الإسلام، تلك الأمل الذي كان الناس يسعون إليه وينشدون تحقيقه وكفى.

ونظراً لأن الدولة وحقوقها وقوانينها كانت أكثر ارتباطاً وتماسكاً بالدين في بلاد العالم الإسلامي الشرقية أكثر مما كان عليه الوضع في العالم المسيحي الغربي، فإن كل فكر اجتماعي في العالم الإسلامي كان متداخلاً في شكل مذهبي وديني، ومع هذا فإن الدين كان يلعب في الثورات الشعبية دور الخادم والتابع.

وكان نصف عدد سكان إيران (ومن الجائز أكثر من ذلك) من السنة حتى بداية القرن التاسع الهجري، فيذكر حمد الله المستوفى القزويني في كتابه الجغرافي المسمى (نزهة القلوب) والذي ألفه في حدود ٧٤٠ هـ أن الشيعة الإمامية كانوا أكثرية في العراق العربي في مناطق الكوفة والبصرة والحلة، وفي غرب إيران في مناطق الري وأوه وقم وأردستان وفراهان ونهاوند، وكان الشافعية السنة مسيطرين على مدينة ساوه، وفي مدينة كاشان كانت الأكثرية شيعية بينما كان الأكثرية سنية في القرى المحيطة بها، وكان غالبية سكان جرجان من الشيعة، ولا يتحدث القزويني عن أهالي مازندران وجيلان، ولكننا نستطيع أن ندرك من مصادر أخرى أن سكان تلك المناطق (باستثناء بعض وجهاء القوم وأهل المدن)، كانوا جميعاً من الشيعة الإمامية. ويذكر المستوفى أن الشيعة الإمامية تفوقت في ناحية واحدة من

خراسان وهى بيهق التى كانت سبزوار عاصمتها.

وطبقاً لما ذكره المستوفى فإن الإسماعيلية الباطنية كانت أكثرية فى كثير من نواحى جبال البرز مثل الديلم وطوالش ورودبار وغيرها. كما يستفاد من مصادر أخرى أن منطقة قهستان قد بقيت مدة طويلة مركزاً أساسياً للإسماعيلية، ولا يتحدث القزوينى عن مذاهب أهالى بعض المناطق مثل خوزستان وكرمان وسيسستان، وكان أهل السنة أكثرية فى نواحى إيران الأخرى، ولكنه يمكن الظن بأن غالبية السكان فى كثير من المناطق وخاصة فى المناطق الريفية كانوا يبطنون المذهب الشيعى ويظهرون التسنن رسمياً وظاهرياً عملاً بمبدأ التقية، وبناء على هذا فإن غالبية سكان إيران حتى بداية القرن التاسع الهجرى كانوا يعدون من السنة بصفة رسمية.

وكان الإقطاعيون وسكان المدن من أهل السنة فى الغالب، كما كان سكان المنطقة الغربية من إيران شافعية المذهب، وطبقاً لما ذكره المستوفى فإن سكان المدن التالية كانوا على المذهب الشافعى: أصفهان، وقزوین، وأبهر، وزنجان، ومزرقان، وشيراز، وكلبایجان، ویزد ومشكين، وأهر، ونخجوان. وينكر المستوفى عبداً محدوداً من مدن خراسان كان أهلها سنة هى: هراة وخواف وجوین. ولكنه يستفاد من المصادر الأخرى أن غالبية أهل خراسان كانوا سنة أحنافاً، كان المذهب السنى مذهباً رسمياً لجميع بلاد إيران باستثناء ولايات مازندران وجیلان التى كانت شيعية المذهب رسمياً.

وعلى هذا فإن سمة العقيدة التى سيطرت على الثورات التى قام بها الأهالى ضد الغزاة المغول والإقطاعيين. يمكن اعتبارها شيعية فقط، وحتى إذا افترضنا أن الشيعة كانوا أقلية فى إيران عبر القرنين الثامن والتاسع الهجريين، فيجب أن يكون واضحاً أن تلك الأقلية على أية تقدير كانت مهمة وفعالة وذات تأثير، وإنها كانت تلقى قبولاً من أهل القرى والطبقات الدنيا من أهل المدن.

وقد تحدثنا كثيراً فيما سبق عن كيفية ظهور فكرة المهدي وانتظاره، وكيف قويت هذه الفكرة، وكيف كان عامة الناس يعتقدون في ظهوره على أنه ثورة اجتماعية في الدين، وكيف كانوا يعتبرونه الأمل في رفع المظالم التي يرتكبها الناس بعضهم في حق الآخر، وإزالة الظلمة (أي السلاطين السنة) واستقرار سلطة العدل على الأرض.

وقد شبت ثورة كبرى شعبية عام ٦٦٥هـ في فارس بقيادة شرف الدين الذي سَمى نفسه بالمهدي، وقد أُخمدت هذه الثورة بطريقة وحشية، وزاد الأمر سوءاً في إيران بعد سقوط الدولة الإيلخانية المغولية فيها عام ٧٦٣هـ، فتعقدت الأمور الداخلية بإيران وحدث تدهور اقتصادي شديد، وزادت وطأة الضرائب الجزافية نتيجة الإنفاق الباهظ من قبل عمال الديوان وكبار موظفيه: وحدثت ثورات داخلية مدمرة قادها جماعات من الإقطاعيين الطامحين إلى تسلم السلطة والحكم باسم المغول الإيلخانيين، وقد عمت تلك الثورات الإقطاعية وما صاحبها من هرج ومرج وسلب ونهب واعتداءات وقطع الطرق جميع الأطراف والأكناف.

وكانت هذه العوامل كلها سبباً في تزداد الأوضاع الاقتصادية في القرى، وسبباً في تدهور الزراعة بها وما أعقب ذلك من فقر شديد، خاصة في خراسان التي خربت في عصر التمرد الإقطاعي (٧١٧-٧١٩هـ) الذي قاده يسور الأمير المغولي، فكان الوضع بها قاسياً ووخيماً وقد واكب الصراع بين جماعات الإقطاعيين في خراسان الاعتداءات الإقطاعية على أهالي القرى والمدن، إلى حد أن "حافظ أبرو" يذكر أنه كان يظهر في كل ركن وناحية شخص عدواني في هذا العصر يحاول إيذاء الناس، ويرتكب الأعمال المخالفة للقانون و (يظهر في كل زاوية معتد يعلن شعاره أنا فقط ولا أحد غيري)، وطبقاً لما ذكره ظهير الدين المرعشي فقد "ضاقت منطقة خراسان على اتساعها بالرعية".



وتجاوز الظلم كل حد وبصفة خاصة على طائفة التاجيك الذين تعرضوا للخسارة الجسيمة، وأصاب الناس الأذى والإرهاق" وكان آخر الحكام الإيلخانيين فى إيران يعرف باسم طوغاى تيمورخان (٧٣٧-٧٥٤هـ) وكان لا يزال باقياً فى جرجان، إلا أن حكمه كان حكماً اسمياً لا فعل له ولا رسم.

وقد اندلعت ثورات شعبية كثيرة خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين مواكبة لثورة عام ٧٣٨ هـ التى قامت فى خراسان لا فى إيران وحدها بل وفى الأقطار المجاورة لها أيضاً. لأن ظاهرة الاستفادة القصوى للإقطاعيين وسيطرتهم كانت سمة مشتركة لبلاد عديدة. وكان يشارك فى تلك الثورات الفلاحون والحرفيون وأبناء الطبقات الدنيا من أهل المدن، بالإضافة إلى العبيد الفارين من سطوة الإقطاعيين.

ومن أمثلة ذلك: ثورة السربداريين (اليائسين) أى الذين أسلموا أنفسهم للمفضلة فى خراسان من سنة ٧٣٨ حتى ٨٧٣هـ، وفى سمرقند من سنة ٧٦٧ حتى ٧٦٨هـ، وفى كرمان سنة ٧٧٥هـ، والثورات المماثلة فى مازندران من عام ٧٥١هـ حتى ٧٦٢هـ وما تلاه من أعوام، وفى جيلان من عام ٧٧٢هـ وما بعده، وثورة أهل سبزوار عام ٨٠٨هـ ومازندران ٨٠١هـ، وثورة الحروفية فى العقد الأول من القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى)، تلك الثورات التى عمت بلاداً شتى ومساحات شاسعة شملت خراسان حتى تركيا العثمانية، فضلاً عن ثورة الشيخ المولوى بدر الدين السماوى وبركليوجه مصطفى فى تركيا عام ٨١٩هـ، وثورة المشعشع أو طلائع المهدي فى خوزستان عام ٨٢٥هـ والأعوام التالية. وكانت الأفكار المشتركة لجميع هذه الثورات الشعبية كما سبق القول عبارة عن عقائد فرق الشيعة المختلفة المزوجة بالتصوف، وكان الدراويش يحتلون مقاماً رفيعاً فى تلك الحركات.

وكانت ثورة السربداريين فى خراسان أكثر تلك الثورات أهمية من الناحية التاريخية. ويعد الشيخ خليفة المازندراني المؤسس لتلك الأسرة الخاصة من الدراويش الإمام العقائدى لتلك الثورة، وكان فى شبابه تلميذ الشيوخ الدراويش، إلا أنه تركهم حينما لم يجد لديهم إجابة شافية للأسئلة التى اختلجت فى صدره وألمته، وبعد ذلك أصبح الخليفة شيخاً، ومن الجائز أنه سُمى نفسه بهذا الاسم لأنه لا يوجد فى أى مرجع أى خبر يتعلق بأخذه لقب الشيخ والخرقة من أى من شيوخ الدراويش.

وحين وصل الخليفة إلى سبزوار فى ناحية بيهق سكن إحدى حجرات المسجد الجامع للمدينة وأخذ يبيث دعايته وعقيدته فى الناس، وكانت الطبقات الدنيا من أهل مدينة سبزوار وسكان القرى المجاورة من متعصبى الشيعة الإمامية، ولا يتضح من مصادرنا التى بين أيدينا، والتى تكن الخصومة للشيخ خليفة، لا يتضح منها ماهية تعاليمه، إلا إننا نعتقد أن فقهاء سبزوار من أهل السنة كانوا يهتمون الشيخ خليفة بأنه كان يمارس الدعاية لأراء دنيوية تعادى الشريعة المطهرة، وقد أحرزت دعايته لأفكاره نجاحاً باهراً، ودخل جزء كبير من أهالى سبزوار فى عداد مريديه (مريدى الشيخ)، وأفتى الفقهاء فتوى مفادها أن الشيخ ارتد وحكموا عليه بالموت، وقتل فى نهاية الأمر على يد جماعة من القتلة أرسلهم فقهاء السنة تنفيذاً لحكمهم، وعثر عليه تلاميذه ذات يوم معلقاً على أحد الأعمدة بفناء المسجد الجامع (١٢ ربيع الأول عام ٧٣٦هـ).

ونال حسن جورى مكاناً مميزاً وفائقاً بين تلاميذ الخليفة، ويبدو أنه كان قروياً من قرية جور، وقد أنهى مرحلة الدراسة بتفوق وعمل بالتدريس، إلا أنه وقع تحت تأثير دعاية الشيخ خليفة ووعظه وتحول عن التدريس وابتعد عن المذهب السننى (المذهب الرسمى)، وقد أضحى حسن جورى بعد موت أستاذه الخاص الشيخ خليفة

الأليم شيخاً ورئيساً لتلك الجماعة، فذهب إلى نيسابور حيث أحرز نجاحاً كبيراً في دعايته ووعظه، وكانت الغالبية العظمى من مريديه من الحرفيين الذين يكسبون قوت يومهم بالكد الحلال، وكان كل واحد من الملتحقين بالجماعة يتعهد ويقسم بأن يحافظ على سلاحه "وكان كل من يقبل دعوتهم يثبت اسمه ويقول الآن وقت الاستتار والاختفاء، ويعد بأن يكون رهن إشارة الشيخ حسين حين يظهر، وإنه يجب أن يكون على أهبة القتال جاهزاً بسلاحه".

ومن هنا يتضح أن حسن جورى (وبدون شك أستاذه شيخ خليفة) كانا يبشران بدعوتهم تحت ستار التصوف والتشيع، ويحرصان بذلك على الثورة على النظام القائم، وكانا يعتبران عملية الإعداد للثورة وظيفتهم الأساسية، ويمكن الظن بأن كلا من الشيخ خليفة وحسن جورى لم يكونا صوفيين واقعيين، ولكنهما استفادا فقط من تنظيم طريقة الدراويش على ما يبدو لإعداد مقدمات الثورة، وسميت هذه الجماعة (باسم حسن جورى) حسنية، ثم تكونت رواية بعد ذلك تصل بسلسلة النسب الروحية لهذه الطريقة إلى الشيخ بايزيد البسطامى الذى اتصلت بواسطته إلى الإمام السادس للشيعه الإمام جعفر الصادق.

وأخذ الشيخ حسن جورى يبشر بدعوته لثلاث سنوات في نيسابور وبلاد خراسان مثل مشهد وابيورد وخيشان وبلخ وهراة وخواف، وسافر إلى ترمذ وقهستان والعراق العجمى ثم رجع إلى خراسان بعد ذلك، وكان أحيانا يختفى في المغارات، وتم القبض على حسن جورى وجمع من تلامذته يصل إلى ستين أو سبعين فرداً أثناء مرورهم من الطريق الممتد بين مشهد وقهستان بأمر من الأمير أرغون شاه أمير عظماء الجند المغولى في خراسان وسجن في قلعة طاق في ناحية يارز.

وحدثت قبل تلك الواقعة عدة ثورات قام بها الفلاحون في قرية باشتين القريبة

من بهيق بطريقة ارتجالية. وتذكر إحدى الروايات أن رسولا مغوليا نزل بتلك القرية واختار منزلا يملكه أخان في تلك القرية، وطلب منهما في البداية شرابا ثم طلب بعد ذلك امرأة أو فتاة ثم طلب منهما في النهاية زوجتيهما، فتضايق الأخان كثيرا وقتل الرسول فطلب علاء الدين محمد هندو الذي كان وزيرا في خراسان من قبل الإيلخان، طلب من سكان قرية باشتين تسليم القتلة، ثم أرسل جماعة من الجند إلى أهالي تلك القرية، عندئذ ثار أهل القرية واشتبكوا مع الجنود حيث أنزلوا بهم الهزيمة وأخرجوهم من القرية، وفي تلك الأثناء كان قد رجع إلى قرية باشتين أحد أبناء ملاك الأراضي من السادات الحسينية وكان اسمه عبد الرزاق، وحين علم بما حدث أصر على اتخاذ جانب الفلاحين فاختره جمع من الشبان البواسل المسلمين ممن كان يعتبر الواحد منهم نفسه، (رستم عصره) في قوته، اختاروه قائدا لهم، فالتف حوله أهل القرية وكانوا يقولون: "لقد تسنم سنام السلطة جمع من المفسدين أخذوا يسومون الناس الظلم، فإن حالفنا التوفيق رفعنا نير الظلم، وإذا كانت الأخرى قتلنا أنفسنا حتى لا نرى الظلم مرة أخرى".

ووفق المصادر الموجودة فقد بدأت هذه الثورة التي قام بها أهل باشتين يوم ١٢ شعبان ٧٣٧هـ، وكان أكثر أهل القرى من مريدى الشيخ حسن جورى، وبناء على هذا فقد كانوا يعدون منذ مدة، لهذه الثورة، وزادوا قوة عن ذى قبل، حتى إنه لم يمض وقت طويل حتى تمكنوا من الاستيلاء على استحکامات مدينة سبزوار (في صيف ٧٣٧هـ) وسيطروا بعد ذلك على المدن المجاورة مثل جوين وإسفراین وغيرهما، وتلقب عبد الرزاق بالأمير، وضربت السكة باسمه، وأمر أن يذكر اسمه في الخطبة، وبهذا تأسست دولة السربداريين من سنة ٧٣٧ حتى ٧٨٣هـ).

وشرح تاريخ دولة السربداريين يخرج عن موضوعنا في هذا المقام، وقد تحدثنا عن هذا الموضوع في كتاب آخر، وإنما أذكر هنا مختصرا شديدا لهذا، فقد

شارك فى هذه الثورة صغار الإقطاعيين "الإيرانيين"، وكان هدفهم الإطاحة بالحكام الغزاة أى كبار سكان الصحراء من المغول والترك، وكانت حركة دولة السربداريين يتنازعها تياران مختلفان بصورة دائمة، التيار المعتدل الذى كان يعتمد فى حركته على صغار الملاك الوطنيين، والتيار المغالى أى دراويش الطريقة طريقة الشيخ حسن جورى (الذى أطلق سراحه حوالى ٧٤٠هـ على يد السربداريين، وقدم إلى سبزوار) الذين يعتمدون على الحرفيين وفقراء الفلاحين ويستمدون منهم القوة، وكان أنصار التيار المعتدل يطلق عليهم اسم السربداريين، بينما أطلق على أتباع التيار المغالى اسم الشيخية، وكان الشيخية يجتهدون فى تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة فى الأموال، وقد تجلى النزاع بين هذين التيارين فى التغييرات المتعاقبة فى الحكومة وتبديل رؤساء السربداريين، إذ تغير اثنا عشر أميراً (سربداراً) خلال مدة أربع وأربعين سنة.

ومع أن أغلب الأمراء كانوا من صغار الملاك (وإن كان ضغط الحرفيين والفلاحين كان يجبرهم على العودة إلى الماضى) فقد كان على الفلاحين فى دولة السربداريين أن يقايضوا بثلاثة أعشار المحصول محصولات أخرى فقط ولا يطالبوهم بدينار واحد، وكان الأمير وأقرباؤه وعماله وجنوده متساوين ويرتدون ثياباً بسيطة من وبر الجمال. فكانوا يرتدون ثياباً بسيطة من وبر الجمال، وكانت الموائد العامة تبسط كل يوم فى منزل الأمير، ويستطيع أن يختلف إليها الجميع من غنى وفقير، وقد تكون الجيش من الفلاحين وصغار الملاك، وكان الملاك الصغار هؤلاء يعرفون فى المصادر المختلفة باسم (كبار السربداريين) وقد بلغ الجيش فى البداية اثنى عشر ألفاً من الجند، يتقاضون جميعاً رواتبهم من خزانة الدولة. وكان الجنود السربداريون يمتازون بالشجاعة الفائقة والمشهورة، وكانوا يجتهدون فى أن يتحقق قول أحد شعراء العصر: "لن ينصب أى تركى خيمة فى إيران حتى يوم

القيامة خوفاً من أسنة السربداريين" وحوالى عام ٧٤٠هـ أنزل السربداريون هزيمة نكراء بثلاثة من جيوش البدو المغول والترك والإقطاعيين وكبار جندهم، واستولوا على مدينة نيسابور الكبيرة من أيديهم.

واستولت دولة السربداريين منذ ذلك التاريخ على جميع الأراضى الممتدة من الغرب إلى الشرق، من الدامغان حتى جام (٥٠٠ كيلو متر)، ومن الشمال إلى الجنوب أى من خبوشان حتى ترشيز (٢٠٠ كيلو متر). وأطلق ثانى حكام السربداريين وهو وجيه الدين مسعود (٧٣٩-٧٤٥هـ) على نفسه لقب (سلطان الإسلام وملك ملوك الأقاليم السبعة).

وقد هاجر طوغاى تيمور آخر الإيلخانيين المغول مع جيشه إلى جرجان ولقى الهزيمة مراراً من السربداريين، فدعا قادتهم إلى معسكره لتوقيع معاهدة صلح، وفكر فى إقامة حفل استقبال تكريماً لهم يغدق عليهم فيه الشراب فيسكرون ويقبض عليهم فى نهاية الحفل، ووصل يحيى كرابى أمير السربداريين ومعه حافظ شعانى قائد السربداريين وثلاثمائة من السربداريين (فى إحدى الروايات ألف شخص) إلى المعسكر، وأطلع على مخطط الإيلخانيين، وصمموا على أن يكون لهم قصب سبق فى هذا المجال، وفى مجلس الضيافة داخل المعسكر والذى كان بمحضر الصدفة داخل الخيمة الكبرى للإيلخانيين أخذت كؤوس الشراب تتور على الحاضرين وبينما الأمر كذلك وضع يحيى كرابى يده فوق رأسه، وكان هذا إشارة تعنى - كما سبق الإتفاق على ذلك - أن يستل حافظ شعانى سكيناً من حذائه، فهوى به على رأس الإيلخانى وأجهز عليه يحيى كرابى بفأس حربية، وهاجم السربداريين المغول على حين غفلة فقتلوا بعضاً منهم وأثر الباقون الفرار لقسوة ما شاهدوا.

يقول حافظ أبرو: "لقد انتهى المعسكر السلطانى فى لحظة واحدة فلم يبق منه أحد". وأضاف السربداريون إلى أملاكهم كلا من طوس ومشهد فى الناحية الشرقية،

ومنطقة جرجان وقومس فى الناحية الغربية (استمرت سيطرتهم على قومس لفترة قصيرة)، وبذل السربداريون جهوداً كثيرة فى تحسين عملية الرى وحفر القنوات فى طوس ومشهد. ويتحدث حافظ أبرو بإطراء عما وصلت إليه الأمور فى منطقة بيهق فى عهد السربداريين، ويشير إلى أن مدينة سبزوار قد تغيرت وأضحت واحدة من أكبر مدن إيران فى ذلك العصر.

وقد راج مذهب الشيعة الإمامية فى أنحاء مملكة السربداريين. وكان يذكر فى الخطبة أسماء الأئمة الإثنا عشر، ولا تعد دولة السربداريين دولة الفلاحين الديمقراطية، بل تعد دولة صغار الملاك الديمقراطية، إلا أنها استطاعت أن تحفظ وجودها نتيجة للإهمال الشديد الذى كان متبعاً مع الفلاحين فيما مضى، وكان رؤساء السربداريين الذين يمثلون الجناح المعتدل لتلك الحركة يتبعون مظاهر الحكم الإسلامى المطلق المبني على الشريعة (التشيع).

وأباد آخر أمراء السربداريين أتباع التيار المغالى وأعدم قائدهم "درويش عزيز" وسبعين من رفاقه وحظر ظهور الطريقة الحسنية، ورغم هذا فإن دولة السربداريين وإن ظلت قائمة مدة أطول إلا أنها تحولت إلى مجرد إمارة إقطاعية عادية.

وبدأت حركة مماثلة لذلك فى مازندران عام ٧٥٩هـ تقريباً، فقد وصل إلى مازندران سيد قوام الدين المرعشى الذى كان إمامياً شيعياً متعصباً، وكان قد تولى مشيخة طائفة الدراويش الحسنية بعد موت جورى، فلم يمض وقت طويل حتى ترأس تلك الحركة القوية التى كان يتولى الدراويش قيادتها، ويذكر دولتشاه أن أهالى مدينة سارى ومازندران قد أضحوا من مريديه (الشيخ سيد)، وصاركيا أفراسياب أمير مازندران من أتباع الشيخ سيد عن كره، وارتدى ثياب التصوف، وكان يختلف إلى الحمام العام، وأعلن كذباً أنه درويش "وعمل فى خداع أهل

مازندران"، ويتضح من الروايات التي نقلها ظهير الدين المرعشى أن دراويش مازندران (وكانوا من الفلاحين والحرفيين) كانوا يقسمون النعم الدنيوية عليهم لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية.

وحين رأى أفراسياب أن أهل مازندران قد انضموا إليه (سيد قوام الدين المرعشى)، وأضحوا دراويش له ويؤمنون، وكانوا يعتبرونه واحداً من مريديه، وكانوا يتوقعون منه كذلك مقداراً من الأسلحة والأمتعة، أخذ أفراسياب وأبنائه يختلفون إلى الحمام مرات عدة. فيأتى الدراويش ويأخذون عباءته القصيرة قباءه ويرتكونها، ويقولون: قولوا لكيا أفراسياب: إننا مريدوه ولا قباء لنا وأنت حاكم هذه الولاية، فلنأمر بخياطة قباء آخر، فقط أخذ هذا الدراويش هذا القباء وارتداه. كما كانوا يأخذون دروع أبنائه وسيوفهم ويرددون نفس القول السابق: إن هذا الدراويش لا سلاح عنده ولذا أخذه، وعندك الكثير وفخذ آخر لنفسك غيره. كما كانوا يأتون وقت حصاد الأرز إلى مزرعة أفراسياب الخاصة وينتظرون الحصول على مقادير من الأرز الذى لم يزرعه الدراويش، ويلتمسون منه أن ينعم عليهم بالعديد من أقذاح الأرز، فكان كيا يقول مضطراً: أعطوا الدراويش عدة أقذاح، وكانوا يأتون مزرعة الأرز مرتدين عديداً من الأقبية ويسمون كل قباء قدحاً، فكان يتعين لكل واحد مائة قدح إذا كان يلبس مائة قباء وكان معه فى العادة ألف قدح منها.

يتضح من تلك القصة أن الدراويش كانوا فى نفس الوقت يمثلون قوة مسلحة، وقد ضاق أفراسياب ذرعاً بالدراويش فانفصل عنهم، وألقى بالشيخ سيد قوام الدين فى السجن، واتهمه بأنه بذر بذور التآمر والعصيان، إلا أن المسلحين هاجموا السجن وأطلقوا سراحه عنوة، ونشبت معركة بين الدراويش الثائرين وجنود أفراسياب قرب آمل انتهت بهزيمة أفراسياب وقتله.

وتأسست فى مازندران دولة سميت باسم دولة السادات، وكانت تحت سيادة



السربداريين فى خراسان، وكان ذلك عام ٧٦٢هـ، وكان النفوذ الروحى والسياسى لتلك الدولة بيد سيد قوام الدين وأخلافه الذين حكموا تلك الدولة باسم السادات الشيعية المرعشية، وفى عام ٧٧٢هـ نتيجة لثورة مماثلة لدرأويش الشيعية قادها سيد أميركيا تأسست دولة أخرى من السادات فى الجزء الشرقى من جيلان، واتخذت من لاهيجان عاصمة لها.

وهبت ثورة للسربداريين فى سمرقند عام ٧٦٨هـ إلا أنها أخمدت بيد تيمور، واندلعت ثورة فى كرمان عام ٧٧٠هـ على غرار ثورة السربداريين حيث أعدموا الكثير من الإقطاعيين والفقهاء فى الأطراف المختلفة أو أودعهم السجون وصادروا أموالهم وممتلكاتهم، فقام جنود الشاه شجاع (من آل مظفر) وأخمدوا الثورة بعد أن حاصروا مدينة كرمان تسعة شهور وسحقوا المتمردين، واستولى جيش تيمور على مدينة سبزوار عام ٧٨٣هـ وأنهى وجود السربداريين، ثم أخمدت ثورة أخرى بعد ذلك قام بها السربداريون فى تلك المدينة عام ٧٨٥هـ، ولقيت دولة السادات فى مازندران عام ٧٩٥هـ نفس المصير أيضاً.

إلا أن ثورة جديدة قامت فى سبزوار من قبل السربداريين بعد موت تيمور، واستطاع جنود السلطان شاهرخ من خلفاء تيمور إخمادها بمشقة كبيرة، وعادت دولة السربداريين من جديد فى مازندران عام ٨٠٩هـ، وتبدلت دولة السادات الشيعية فى مازندران وجيلان فى القرن التاسع الهجرى إلى دولة إقطاعية صغيرة عادية.

وفى القرن التاسع الهجرى حين كانت إيران تحت حكم التيموريين ظهرت فرق جديدة من غلاة الشيعية الفدائية، وكان من بينها بصفة خاصة فرقة

الحروفيين<sup>(١)</sup> التي أخذت تعمل بجد ونشاط ضد التيموريين، وكانت دعايتها موجهة ضدهم، وقد انتهى الأمر بمقتل السلطان شاهرخ في هراة عام ٨٣١هـ، وانسلخت ثورة شيعية في خوزستان عام ٨٤٥هـ ترأسها سيد محمد مشعشع، وكان من غلاة الشيعة، وكانوا يلقبونه بالإرهاب الذي يسبق ظهور الإمام الغائب المهدي، وكان يتبأ بأنه سيرجع سريعاً حيث يحقق المساواة للجميع ويملاً الأرض عدلاً. ووفق ما ذكره الجعفرى المؤرخ فقد اجتمع حوله ما يقرب من عشرة آلاف من الجهلة والعيارين واللصوص، وانضوا تحت لوائه ورفعوا راية التمرد والعصيان فى المنطقة الممتدة بين حويزة وشوشتر (يذكر المؤرخون المؤيدون للإقطاعيين الطبقات التى قادت الثورات من سكان المدن والقرى باسم الجهال والعيارين واللصوص)، حيث اسقطوا أسرة الأمير الإقطاعى المحلى وأبادوهم، وأعدموا كبار الرجال والفقهاء الإقطاعيين (شيوخ أهل السنة وعظماؤهم)، وكان الجعفرى السابق ذكره يسمى أتباع المشعشع الغالية (الشيعة الغالية) و (الفسدائيين) و (الفلاسفة) و (الإسماعيلية). وكانت تلك الثورة مقرونة بالإغارة أى أنه من المحتمل أن يكون القواد قد قسموا فيما بينهم المنازل والعقارات والأراضى والأموال التى غنموها من القتل.

وكانت ثورة أهل خوزستان سبباً فى انزعاج الإقطاعيين فى المناطق المجاورة واضطرابهم، فقاد شيخ الإسلام بشيراز ناصر الدين جيش الإقطاعيين فى فارس ضد الثوار، ويذكر الجعفرى أنه حين التقى الجمعان نشبت بينهما معركة

---

(١) ظهرت هذه الفرقة وهى من غلاة الشيعة فى خراسان فى نهاية القرن الرابع عشر كان مؤسسها شخص ازربايجانى يدعى فضل الله الملقب بالحروفى نفاه تيمور إلى أنزباجان حيث قتله ابنه ميرانشاه بيديه سنة ٨٠٤هـ/١٤٠١م لذا يسميه الحروفيون باسم السدجال المترجم العربى.

كبرى، ونظراً لأن جماعة المشعشع كانوا فدائيين فقد اعتبروا الموت غايتهم وملاذهم، فثبتوا ببسالة وولى جيش شيراز مدبراً مؤثراً الفرار من أمامهم فحاصر المشعشع مدينة حويزة، وطلب كبار الرجالات المحليين العون من الأمير أسفند الذى كان من أسرة التركمان القرّة قوينلو (أصحاب أذربايجان وأرمينية والعراق العربى)، فهب أسفند قرّة قوينلو لنجدتهم بجيشه، حيث انتصر على الثوار بعد معركة دامية ومزقهم شر ممزق، وبعد ذلك أغار على حويزة والمناطق المجاورة لها وأوقعوا فيها التخريب والتدمير مما سبب قحطاً شديداً فى تلك المناطق، وهرب المشعشع، إلا أنه أب بعد عدة سنوات، وأطلت الفتنة برأسها من جديد ونجح الثوار فى تأسيس دولة شيعية صغيرة من نوع السريداريين فى منطقة حويزة التى تحولت بعد ذلك إلى دولة إقطاعية عادية.

والصورة التى سبق توضيحها مرارا يتضح منها أن التشيع كان عقيدة مشتركة للثورات الشعبية التى نشبت فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وكان من نتيجة تلك الثورات أن قويت الشيعة فى إيران، وكانت الخصيصة المشتركة لكثير من تلك الثورات الشعبية هى الاجتهاد والعمل والرغبة التامة فى تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة التامة فى الأموال. وكان المؤرخون السنة المواليون للإقطاعيين يجتهدون قدر المستطاع فى إيجاز القول فى هذا الموضوع غير المستساغ (بالنسبة لهم).

ونجد شرحاً أكثر تفصيلاً لهذا البرنامج الذى يهدف إلى تحقيق المساواة فى مؤلف لمؤرخ يونانى يسمى (دوكى)، وكان رجلاً مسيحياً جاهلاً بالمذهب السنّى، وقد شرح قصة الثورة التى حدثت بقيادة الشيخ بدر الدين السعوى والدرويش بركليوجه مصطفى فى تركيا العثمانية (آسيا الصغرى وتراقية) والتى شارك فيها الفلاحون الأتراك واليونانيون، يقول دوكى: إن بركليوجه أعلن الاشتراك فى كل

شئ من طعام وكساء وجياد وحيوان ومزارع عدا النساء، وإنه كان يقول: "إنى أدخل منزلك مثلما أدخل منزلى، وتدخل أنت منزلى مثل دخولى منزلك باستثناء قسم الحريم"، وكان جميع الفلاحين الثائرين يرتدون ثياباً واحدة بسيطة، كما كانوا يرتدون القلنسوة وأحذية من اللباد، ويمدون سماطاً عاماً، ويجتهدون فى أن تُقسَم بينهم بالتساوى جميع الخيرات المادية.

يتضح لنا إذن من المصادر التى تحدثت عن الثورات الشعبية فى إيران هذه الجزئيات (لباس واحد للجميع ومد سماط عام والاجتهاد فى تقسيم الملابس والطعام بالتساوى)، كما يتضح أن هذا كان البرنامج الاجتماعى للتيار المغالى فى جميع الثورات الشعبية التى حدثت خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وأن هذا البرنامج كان السبب فى جذب الطبقات الدنيا من سكان المدن والفقراء المعدمين من الفلاحين وأنه استقى أسسه من أربعة منابع فكرية وعقائدية رئيسية وهى:-

١. من الأفكار الاجتماعيين للمزدكيين (القرنين الخامس والسادس الميلاديين) ومن اقتفى أثرهم أى الخرمية (فى القرنين الثانى والثالث الهجريين) الذين ظل أتباعهم موجودين فى إيران (حتى القرن الثامن الهجرى).

٢. من الأيوئوبيا (المثالية) والآمال الممزوجة بالأوهام للقرامطة.

٣. من الآمال والأحلام الشيعية فيما يتعلق بظهور الإمام المهدي الذى يملأ الأرض عدلاً ومساواة.

٤. من زهد الصوفية الذين تخلوا عن الثروة والنعيم وتفرغوا للعبادة وعظموا الفقر كما سبق القول.

وقد تبوأ حركه الصوفية والقرلباشية مكاناً مهماً وأهمية كبرى بين ثورات الشيعة فى إيران لما كان لها من نتائج سياسية.

وقد كانت هناك سلسلة من الصوفية والدرأويش تكونت فى عصر الحكم المغولى، وكان شيوخها من الأسرة الصوفية، وسميت باسم الشيخ صفى الدين إسحق الأرببلى (٦٥٠-٧٣٥هـ) مؤسس سلالة الصفويين، وإن كان يجب أن يعد الشيخ تاج الدين زاهر الجيلانى (متوفى ٧٠٠هـ) هو المؤسس الفعلى لهذه الطريقة، فقد كان أستاذاً وحماً للشيخ صفى الدين، وليس الشيخ صفى نفسه.

ومصادرنا الأصلية التى تتحدث عن تاريخ الحركة الصفوية هى: كتاب "صفوة الصفا" الذى ألفه درويش توكل الملقب بابن البزاز عام ٧٦٠هـ عن تاريخ حياة الشيخ صفى الدين، وكتاب تاريخى آخر مجهول المؤلف عن حياة الشاه إسماعيل الأولى، ثم المؤلف التاريخى الشهير (خواندمير)، وكتاب حسن روملو، وكتاب مير يحيى القزوينى، وألفت هذه الكتب الثلاثة التاريخية بالفارسية، وكان أسلوب هذه الكتب الثلاثة مؤيداً للصفوية.

أما كتاب فضل الله بن روزبهان خونجى مؤلف كتاب (تاريخ عالم آراى يمينى) فكان ينظر إليه على أنه مضاد للصفوية والشيعة، وهناك كتاب متأخر ألفه الشيخ حسن بن الشيخ أبدال الزاهدى (وكتاب آخر ألف بالفارسية فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر الهجرى) باسم (سلسلة نسب الصفوية) وهو من الكتب التى لا يوثق بها لأسباب عديدة.

وحيثما استقرت الأسرة الصفوية على عرش إيران عام ٩٠٨هـ نسبت نفسها إلى سلسلة السادات وبالتالى إلى العرب. ويقال إن سلسلة النسب الدقيقة التى كانوا ينقلونها كانت تصل بنسب الشيخ صفى الدين إلى الإمام السابع للشيعة الإمام موسى الكاظم عبر واحد وعشرين رجلاً، وقد ثبت الآن أن هذه خرافة، وظهر بعد ذلك أن تاريخ ظهور هذه الأسرة يرجع إلى ما بعد أواسط القرن التاسع الهجرى، ويظن أحمد كسروى حديثاً أن الأسرة الصفوية كانت من الأكراد أصلاً، وأيد هذا

الزراى أفضاً المؤرخ التركى زكى وليدى طوغاى.

على أية حال فإن الصفويين الذين كانوا يعيشون فى أرببيل بأذربايجان، كانوا يميلون إلى التركية، كما كانت لغتهم الأم فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) هى اللغة الأذربايجانية، كما كان الشاه إسماعيل يكتب بهذه اللغة ويتخلص فى شعره باسم خطائى.

ومن المحتمل أن المحيط الصوفى الذى تكونت فيه نواة الأسرة الصوفية فى بداية الأمر كان على اتصال بالثورات والانتفاضات الشعبية، فنحن نعلم أن شيروانشاه (أخستان الثانى الذى عاش فى فترة حكم الإيلخان المغولى أرغون خان من ٦٨٣ حتى ٦٩٠هـ) كان يتهم الشيخ زاهد الجيلانى باختطاف رعاياه. ومنهم من كان من العمال الزراعيين، كما كان يهدده بتخريب صومعته فى مغان وإغراق مريديه، وحين خلف الشيخ صفى الدين الشيخ زاهد تربع على عرش الطريقة، فكان له بدوره كما يذكر مؤلف سيرة صفوة الصفا العديد من المريدين والأتباع من الفلاحين والأعيان فى أرببيل وخلخال ومشكين (بيشكين) ومغان وطالش ومراغة وأماكن أخرى، كما يذكر هذا المصدر أيضاً عدداً كبيراً من الحرفيين كالنساجين وصناع الجواهر والأحذية ذات الساق الطويلة والخبازين والدباغين والخياطين والتجارين والنساجين والحدادين والسراجين وحافرى القنوات وتجار الأقمشة وبائعى الصابون وابن رئيس محلة أرببيل بائع الزيت وغيرهم.

وطبقاً لما يذكره حمد الله المستوفى فقد كان أكثر سكان مدينة أرببيل من مريدى الشيخ صفى الدين، كما ورد فى أسماء مريدى الشيخ أسماء عدد من الشخصيات القوية آنذاك فى العالم أمثال رشيد الدين الوزير والمؤرخ وأبنائه والوزير غياث الدين محمد رشيدى والأمير أحمد رشيدى والأمير أولوس وأمير جوبان (رئيس عشيرة سكان الصحراء سلدوز) والإيلخانى المغولى نفسه أبو سعيد

بهادرخان (حكم من ٧١٦ حتى ٧٣٦هـ)، كما يذكر فضل الله روزبهان أن أمراء ولايات طالش وأكابر الروم (آسيا الصغرى) كانوا يؤيدون الشيخ ويستمدون منه التأييد، كما كان للشيخ مريدون في جيلان والروم وأصفهان وشيراز وغيرها، وكانوا يعدون الشيخ صفى (وأستاذه الشيخ زاهد) من الأولياء وينسبون إليهما الكرامات (وبصفة خاصة نجاة التجارة من خطر البحر).

ووفق ما ذكره كتاب (صفوة الصفا) فإن الشيخ صفى الدين كان يمتلك فى بداية أمره قطعة أرض صغيرة يعيش بالكاد من نتاجها، إلا أنه كان يمتلك فى نهاية عمره أكثر من عشرين قرية أهداها إليه إقطاعيو الولايات المختلفة، فأوقفها كلها على الخانقاه، إذ لم يكن الشيوخ أمثال الشيخ صفى الدين بحاجة إلى أن تكتحل عيونهم بالمتع الدنيوية لأن كثيراً من الهدايا كانت تصلهم يقول رشيد الدين المؤرخ فى رسالة موجهة إلى الشيخ إنه يخص الشيخ بالأشياء التالية كهدية له بمناسبة عيد الفطر: ١٥٠ جريب "منقال" قمح أى ٢٩٠ كيلو جراماً، و (٣٠٠) جريب أرز مقشور، و (٤٠٠) من<sup>(١)</sup> من السمن البقرى، و (٨٠٠) من العسل، و (٢٠٠) من لبن و (١٠٠) من عصير و (٤٠٠) من سكر، و (١٠٠) من سكر نباتى، و (٣٠) رأساً من البقر و (١٣٠) خروفاً و (١٩٠) من البط و (٦٠٠) دجاجة و (٣٠) زجاجة من عصير الكمثرى وعشرة آلاف دينار من النقد، وغير ذلك.

كل هذا طبقاً لقائمة ممزقة منقولة فى الرسالة، وجب أن نعرف أن إرسال هذه البضائع إنما هى من أملاك رشيدى الواقعة فى ثمان جهات من ناحية أنربايجان.

يتضح بجلاء مما سبق أن الشيخ صفى الدين لم يكن معبراً عن آمال الشعب

---

(١) تنطق الكاف جيما غير معطشة.

ورغباتهم ومنافعهم العامة، بل كان على العكس كما يجب أن يقال، فكان يتقرب إلى الإقطاعيين، ورغم هذا فقد تمكن من المحافظة على نفوذه في الفلاحين والحرفيين.

وكان خلفاء الشيخ صفى الدين يعدون من أولياء الله وشيوخ الأسرة الصفوية، وكانوا على النحو التالى: الشيخ صدر الدين موسى (٧٣٥ حتى ٧٩٥هـ)، والشيخ خواجه على (أو سلطان على ٧٩٥-٨٣٣هـ)، وكانا يعيشان فى أردبيل، وكان لهما نفوذ كبير بها، إلا أن سيطرتهم لم تجاوز الناحية الروحية، وكانت السيطرة على أردبيل فى الفترة الممتدة من القرن الثامن والتاسع الهجرى فى يد أمراء من عشيرة بدو الصحراء الترك المعروفين "جكرلو"، ولا يتضح من المصادر الموجودة أن الصفويين كانوا أصحاب السيطرة فى أردبيل فى أى تاريخ، ولا كيف وصلوا لذلك، ويبدو أن ابن صفى الدين المسمى بالشيخ إبراهيم شاه (٨٣٣-٨٥١هـ) كان الحاكم الفعلى لأردبيل.

ولدينا الآن مصادر موثوق بها تذكر أن شيوخ الصفوية الأوائل لم يكونوا شيعة، فطبقاً لما ذكره حمد الله المستوفى فإن الشيخ صفى الدين كان سنياً شافعى المذهب، كما كان الشيخ صدر الدين يعلن مذهبه ولو على الأقل بصفة رسمية بأنه شافعى، وليس معلوماً على وجه الدقة متى اعتنق شيوخ الصفوية المذهب الشيعى.

كان الشيخ خواجه على شيعياً، وعلى كل تقدير فقد كان الشيخ جنيد بن الشيخ إبراهيم شيعياً إمامياً، وأنه وفقاً لرواية متأخرة كان الإمام الرابع من خلفاء الشيخ صفى الدين (٨٥١-٨٦٥هـ) الذى تولى رئاسة الأسرة، إلا أن عم الجنيد المسمى بالشيخ جعفر كان بيده ناصية الحكم فعلاً فى أردبيل، وأنه نال ذلك بعله وصايته على الجنيد الشاب أو لمنافسته له، الأهم أنه تولى مقام إرشاد تلك الأسرة وأبعد الجنيد من أردبيل بعد ذلك فظل سنين عدداً يتنقل من مكان لآخر فى آسيا الصغرى مترقباً سنوح فرصة للعودة. ويذكر "جان أوبن" رأياً محتملاً مؤداه أن سبب ذلك



يعود إلى اختلاف رأى كل منهما، فبينما كان الجنيد يعتنق المذهب الشيعى صراحة كان جعفر متمسكاً باعتدال بمذهب أسلافه (ى المذهب السنى) ونحن نقول بهذا لأن المصادر الموجودة لا تتحدث عن العقيدة الدينية عند جعفر.

جمع الجنيد حوله عددا من الغزاة من أتراك آسيا الوسطى سكان الصحراء المقاتلين الفرسان الذين أضحوا من مريديه، ويذكر فضل الله روزبهان أن فصحاء الروم قد جعلوا منه كما جعل بالمسيح (ثالث ثلاثة) وأطلقوا على الشيخ جنيد اسم الله وعلى ابنه حيدر ابن الله، وكان مما يقولونه تمجيداً ومدحاً للجنيد: "هو واحد (الله) حى ولا إله غيره". ومن هنا يتضح أن غلاة الشيعة شكلوا جماعة من أتباع الجنيد أى من آمنوا بتجسد الإله فى وجود الإنسان، وأمضى الجنيد ثلاث سنوات فى ديار بكر مقر حكم أوزون حسن أق قوينلو (٨٥٧-٨٨٣هـ) وزوج أوزون حسن للجنيد أحنة خديجة بيكم<sup>(١)</sup>. وهاجم الجنيد مدينة طرابزون، ورغم أنه فشل فى الاستيلاء عليها إلا أنه أغار على المناطق المجاورة لها وتركها بعد أن غنم كثيراً منها من بينها عدد كبير من الأسرى (٨٦٤هـ).

وتذكر المصادر التى بين أيدينا (خواندمير وآخرون) تاريخ وفاة الجنيد بسنة (٨٦٠هـ) ولكنه ثبت أنه كان لا يزال حياً فى عام ٨٦٣هـ إذ انتصر الشيخ الجنيد بعون من أوزون حسن فى أربيل سنة ٨٦٤هـ إلا أن الشيخ جعفر أخرجه منها مرة أخرى وكان جهانشاه قره قوينلو يؤيد الشيخ جعفر، وتوجه الجنيد مع مريديه المحاربين الأتراك لمحاربة الكفار فى منطقة (جركستان) أى داغستان رافعاً راية الجهاد، ولم يأبه باعتراض شيروانشاه خليل الله الأول الذى كان المجاهدون مع الجنيد قد عبروا بلاده، ثم عاد بهم لتمضية الشتاء فى قره داغ، بعد أن غنموا مغانم كثيرة وأسروا العديد من الأسرى ثم عاود الجنيد الحملة على داغستان مرة أخرى

---

(١) عاصمة الإمبراطورية اليونانية من ١٢٠٣ حتى ١٢٦١م.

فى ربيع تلك السنة، إلا أن شيروانشاه صمم تلك المرة بمؤازرة جهانشاه قره قوينلو على مواجهة الجنيد بالسلاح وخاصة أن الشيخ جعفر قد أظهر الجنيد لشيروانشاه على أنه مخادع جدال، وأنه يدعى لنفسه مقام الإرشاد للأسرة الصفوية، ونشبت معركة بين جيش شيروانشاه والغزاة أتباع الجنيد فى أوائل الربيع من عام ٨٦٦هـ على حافة نهر سمور جنوب دربند فمزق جيش الجنيد شر ممزق وأسر الجنيد نفسه ثم أردته ضربة رمح قتيلاً.

ووجد حيدر بن الجنيد ملاذه عند أوزن حسن أق قوينلو الذى زوجه ابنته عالمشاه بيكم (كانت أم تلك الفتاة اليونانية مسيحية تسمى سبتية)، وكانت أختاً لآخر حكام طرابزون المسمى دافيد كومنين، واعترف أكثر مريدى حيدر به مرشداً للأسرة الصفوية، ومع هذا فقد استقر الشيخ جعفر فى أردبيل مستفيداً بتأييد جهانشاه قره قوينلو له، واستقرت له الأمور بها، إلا أن جيش القره قوينلو قد لقى هزيمة نكراء (٨٧٢هـ) وهلك جهانشاه نفسه وخضعت أملاكه الواسعة التى شملت أذربايجان وأرمينية والعراق العربى وإيران للآق قوينلو وأصبحت جزءاً من ملكه (٨٧٣هـ)، واستطاع حيدر أن يستقر فى أردبيل وتوطد مركزه بها بعد انتصار أوزون حسن بمعاونته وتأييده (٨٧٤هـ).

وفى القرن التاسع الهجرى، فإن تركيب مريدى الأسرة الصفوية وخصائص معتقدات الطريقة المذكورة خضعت لمعتقدات الطريقة الصوفية وخصائصها قد تغيرت، فقد كان الشيخ صفى الدين وصدر الدين وخواجه على وأكثر المريدين من أهل المدن والقرى صوفية مسالمين، إلا أنه نتيجة لازدياد نفوذ طريقتهم فى القبائل المحاربة وأتراك الصحراء، فقد لعبت هذه القبائل والعشائر دوراً متزايداً يوماً بعد آخر فى أمور تلك الجماعة، ويطلق (مينورسكى) اسم التركمان على هذه القبائل، بينما يسميهم المؤرخون الأذربايجانيون بالأذربايجانيين.

وإذا قلنا إنهم كانوا من أتراك الغز البدو كان هذا أكثر صواباً لأنهم لم يكونوا قد ظهرت بصورة أمة واحدة حتى ذاك الوقت (مثل عشائر الترك والإيرانيين البدو في عصرنا أي القاجار والقشقاى والأفشار وغيرهم) ولكن لغتهم كانت اللغة الأذربايجانية (أو لهجة تركية قريبة من اللغة الأذربايجانية)، فقد انتشرت قبائل الأتراك الغز في الفترة الممتدة من القرن الخامس حتى التاسع الهجرى في مساحات شاسعة من آسيا الصغرى وشمال سوريا وهضبة الأرمن وأذربايجان وإيران. وكان قسم منهم قد دخل في اتحادات قبائل القره والاق قوينلو.

وما هو جدير بالذكر أن الدعوة الدينية لشيوخ الشيعة قد وجدت آذاناً صاغية وأتباعاً في آسيا الصغرى أكثر من أى مكان آخر، رغم بعدها عن مقر الدعوة، وخلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين اتخذ المذهب الشيعى في آسيا الصغرى مثله مثل إيران شكل العقيدة والدين للطبقات الدنيا للمجتمع أى للفلاحين والبدو ضد الدولة الإقطاعية أى الدولة العثمانية، كما اتخذ شكل المعارضة السياسية في نفس الوقت، بمعنى أن السلاطين العثمانيين منذ بايزيد الأول ومن بعده (٧٩٢-٨٠٥هـ) كان يعتمدون غالباً على إقطاعى الترك ومنطقة الروملى (الجزء الأوروبى من تركيا) وأولوا إقطاعى الصحراء اهتماماً أثنى، وكان الإقطاعيون الآخرون بدورهم غير راضين عن السياسة المتسلطة للسلاطين العثمانيين.

وراج المذهب الشيعى في آسيا الصغرى في القرن السابع الهجرى (ثورة بابا إسحق ٦٣٧هـ)، وبعد ذلك في الفترة الممتدة من القرن التاسع حتى العاشر الهجرى، وطبقاً لقول سفراء البندقية (٩٢٠هـ - ١٥١٤م) فإن أربعة أخماس سكان آسيا الصغرى كانوا من الشيعة، وعلى هذا فلا غرو أن يقبل غالبية الشيعة في آسيا الصغرى والأتراك الغز البدو في القرن التاسع الهجرى قيادة وإرشاد شيوخ الشيعة الصفوية الروحية.

وكانت القبائل الصحراوية فى آسيا الصغرى منذ ذلك الوقت المتكأ الأصلى للأسرة الصفوية، وقد ورد فى الروايات المروية فيما بعد أن سبعا من القبائل المذكورة قد اعترفت منذ البداية بالتبعية لشيوخ الصفوية وهى: شاملو، وروملو، وستاجلو، وتكه لو. وأفشار. وقاجار، ونو القدر، ولكن المصادر التى تعود للقرن التاسع الهجرى تتحدث عن قبائل تركية أخرى اعترفت بالصفويين واتصلت بهم وهى، بيات، وكرمانو، وبأى بورتلو، وصوفية قرجه داغ، وإيرانيو طالشان، وقد قبل من بين هذه القبائل جميع أفراد الشاملو والروملو القيادة الروحية والإرشاد الدينى لشيوخ الصفوية، بينما اعترف بهم جزء فقط من أفراد القبائل الأخرى.

وقد أحدث تأثير القبائل المقاتلة لبدو الصحراء الترك تغييرات فى خصائص الأسرة الصفوية وسماتها، فكان يرى بين القبائل القزلباشية فى القرن التاسع الهجرى بعض السمات التى تذكر بالثورات الديمقراطية الشعبية التى قامت فى القرن الثامن والنصف الأول من التاسع الهجرى. فقد نقلت أوبن نصاً يقول فى نطاق أخوة القزلباشية (أثناء الغزوات دون شك): "لا وجود لمالى ومالك فكلهم يأكلون مما يملكون معا"، أو بعبارة أخرى فإنهم كانوا يمدون سماطاً عاماً ويطبقون مبادئ الصوفية بصورة عملية، أو من الأفضل القول إنهم كانوا يطبقون الرسم والسنة، كما صار المحتوى الأصلى لمعتقدات الأسرة هو (تشيع المحاربين) والجهاد ضد الكفار.

وقبائل القزلباشية التى قبلت إرشاد شيوخ الصفوية كانوا يسمون كالعادة بالمريدين والدرأيش والصوفية، ولكن أسلوب حياتهم وطراز سلوكهم لم يكن مشابهاً بأى حال من الأحوال أسلوب الدرايش وطرازهم، وقد تشكلت كتائب من الغزاة من سكان الصحراء هؤلاء، وكانوا يتوجهون لغزو مناطق غير إسلامية مثل الكرجستان وطرابزون وداغستان؛ وأوجد الشيخ حيدر تنظيمًا ثابتاً لهم، فقد أجبرهم

على ارتداء قلنسوة حمراء ذات إثني عشر تجويفاً بعدد الأئمة الإثني عشر بدلاً من قلنسوتهم التركمانية السابقة. وقد سمي مريدو الشيخ الصفوى من ذلك التاريخ وبخاصة القبائل الصحراوية باسم القزل باش (باللغة الأذربايجانية = القلنسوة الحمراء)، وكان القزلباش يحلقون لحاهم ويطلقون شواربهم مبقيين خصلة من شعر رأسهم الحليقة، كما كان لهم شعار حربى يرددونه قبل بداية الحرب باللغة الأذربايجانية بصوت عال يقولون فيه: "أيها الشيخ والمرشد، أيها الأب والإمام أرواحنا فداؤك".

وبهذه الطريقة تبدلت الأسرة الصفوية فى القرن التاسع الهجرى إلى أخوة حربية بالبدو الترك، وأضحت نوعاً من الفرق الروحية النجبية، ويجب أن يذكر ضمناً أن المنافع السياسية قد تغلبت على المقاصد الروحية والدينية فى ثورات الشيخ الجنيد وحيدر، وحينما كانت مصلحة شيوخ الشيعة تقتضى عوناً كانوا يستظهرون بعون سلطان السنة الآق قوينلو بترحاب كبير.

وكان الشيخ الجنيد والشيخ جعفر يجتهدان فى الخفاء لتأسيس دولة - شيعية عظمى تتربع على عرشها أرومتهم، وطبقاً لما ذكره كاترينوزنو سفير البندقية فإن الأسرى من الرجال والنساء الذين تم أسرهم أثناء الغزوات كانوا يباعون كالبضائع فى أسواق الرقيق فى أردبيل، وكان القزلباش يعبرون أراضى شيروان أثناء تلك الحروب، وفى عام ٨٩٤هـ هاجم الشيخ حيدر مع جماعته القزلباش داغستان مرة أخرى، فطلب شيروانشاه العون من صهره السلطان يعقوب آق قوينلو، ولقى الشيخ حيدر الهزيمة من الجيوش المتحالفة المعارضة له فى طبرسران (داغستان) وتجرع شهد الشهادة، وتفرق الجند القزلباش، وبناء على ما ذكره فضل الله ابن روزبهان، فقد اشترك فى غزوة الشيخ حيدر لداغستان جيش لا يعد كالحشر من أقوام الطالاش وشجعان سياه كوه وشاملو.

وكان الشيخ حيدر يروج الإباحية في أتباعه، يتضح من هذا أن أفكار الخرمية القديمة عن العدالة الاجتماعية والمساواة المطلقة قد راجت في القزلباشية، وعلى هذا فإن تأييد سكان قره جه داغ وطالش للصفييين لم يكن محض صدفة، لأن هاتين المنطقتين كانتا الموطن الأصلي لثورة الفلاحين والخرمية البابكية، ولم يكن عون السلطان يعقوب لشيروانشاه دون أطماع، فإنه قد أجبره بعد ذلك على أن يوقع معاهدة معه يعترف فيه بتبعية لسلطان الآق قويونلو وتعهد بأن يخف لنجدته إذا ما تعرض لأية أخطار.

وكان الشيخ الجنيد والشيخ حيدر رؤساء القزلباشية (كبار البدو الذين تحولوا إلى إقطاعيين) يدينون بمذهب الشيعة الإمامية، ومع هذا فقد انتشرت أفكار غلاة الشيعة بين عدد كبير من الطبقات الدنيا من القزلباشية. يقول فضل الله بن روزبهان إن كثيراً من أهل الروم وطالش وسياه كوه (قرة جه داغ في أنزبايجان) قد التفوا حول الجنيد، وورد أنهم كانوا ينظرون إليه كمعبود لهم أو إلههم الأكبر، وقد أعفى أتباعه في نهاية الأمر من أداء الصلاة والعبادات، واعتبروا الشيخ قبلتهم وله يسجدون، وفي تلك القضية تختفى خصائص تعاليم غلاة الشيعة.

وكما نعلم فإنهم ظلوا حتى القرن العشرين يطلقون على أتباع فرقة غلاة الشيعة أي المعروفة بعلی اللهی فی آسیا الصغری اسم القزلباشية، ويبدو أن الشيخ جعفر لم يكن مشاركاً لهم في معتقداتهم، ولكنه لم يكن يعتقد أن المصلحة في قطع الروابط بهم، لأن الدعاة الذين كانوا ينضمون إلى قواته العسكرية كانوا في الأغلب من تلك الجماعة.

وقد استولى السلطان يعقوب الآق قويونلو على أردبيل بعد موت حيدر وقبض على أبناء الشيخ حيدر الصغار، سلطان على وإبراهيم وإسماعيل (وكان إسماعيل آنذاك أقل من عامين)، وتولى رستم سلطان الآق قويونلو الحكم خلفاً للسلطان يعقوب

(٨٩٨-٩٠٤هـ) فأعاد سلطان على إلى أربيل، وكان يأمل أن يستفيد من وجوده في قتال أعدائه، إلا أنه خشى منه بعد ذلك وصمم على التخلص منه، فحدثت بينهما معركة قرب أربيل حيث تقابل أربعة آلاف مقاتل من الآق قوينلو مع سبعمائة من القزلباشية، وقتل سلطان على في تلك المعركة، وقد ساعد الأوفياء الفدائيون القزلباش إسماعيل الصغير في الاختفاء في جيلان (٩٠١هـ).

وفي تلك الأثناء كانت الأوضاع الداخلية لدولة الآق قوينلو المشتتة على أنربايجان وأرمينية والعراق العربي وغرب إيران كله (حتى صحراء كوير) فقد أضحت سينة وزادها سوءاً سطوة الإقطاعيين والحروب الأهلية بين الأمراء والخواتين، وزيادة ضرائب الأراضي الخاصة وأراضى الأوقاف عن ذى قبل، مما أدى إلى انخفاض شديد في إنتاج هذه الدولة، لأن الأراضي الخاصة والإقطاعية كانت معفاة من الضرائب وتكاليف الصيانة، وازدادت سطوة الإقطاعيين وزاد سخط العامة، وقام القاضي صفى الدين عيسى الساوجى وزير السلطان يعقوب عام ٨٩٦هـ ومن بعده السلطان أحمد سلطان الآق قوينلو عام ٩٠٣هـ بجهود لإصلاح الأوضاع للاستفادة من الأراضي (فألغى مبدأ عدم دفع الأملاك الخاصة والأملاك الموقوفة للضرائب، وبذلك زاد من دخل الخزانة، كما ألغى الكثير من القوانين المخالفة للشريعة، وبذلك تحسنت أوضاع عامة الناس) إلا أن جهود هذين السلطانين أخفقت نتيجة مقاومة كبار الجند ورجال الدين الشديدة.

وسبب عدم النجاح في تطبيق هذه الإصلاحات وزيادة الضرائب والضغط الشديد للإقطاعيين أكثر من ذى قبل زيادة احتدام نار العداوة بين الطبقات وزاد من حدتها، كما زاد من سخط العامة في سائر أنحاء دولة الآق قوينلو أو بعبارة أخرى في جميع أنحاء إيران التى أضحت العوبة وعرضة للحروب الداخلية الطاحنة بين الإقطاعيين ودعاة الانفصال من الأمراء وكبار الإقطاعيين، ولم يكن الوضع فى

شرق إيران - أى فى مملكة التيموريين فى خراسان - التى شملت خراسان وواحة مرو وجرجان ومازندران وسيستان والجزء الغربى من أفغانستان الحالية وعاصمتها هراة - بأفضل من ذلك، وتتحدث المصادر الموجودة عن أن زيادة الضرائب وسوء التصرف والاختلاسات التى ارتكبتها عدد كبير من موظفى الضرائب وعمالها وتمرد الإقطاعيين وبخاصة إقطاعى البدو فى أواخر حكم السلطان حسين بايقرا (٨٧٥-٩١٢هـ) الذى أصيب بالهرم وأصبح عاجزاً عن إدارة دفة الملك وأمور الدولة، كل هذه العوامل قد تجمعت فى صورة هرج ومرج إقطاعى حقيقى.

وفى مثل هذه الأوضاع ورغم فشل القزلباشية وكذلك موت الشيخ الجنيد والشيخ حيدر وسليمان على فإنهم لم يعدوا ما أصابهم ولحق بهم هزيمة، بل كانوا يتحينون الفرصة السانحة ليعاودا الثورة والكفاح ضد (أهل السنة المرتدين) أى سلاطين الآق قويونلو ثم السلاطين العثمانيين مرة أخرى، وانتهز القزلباش فرصة الحرب الأهلية التى دارت رحاها بين الأمراء مراد والوند ومحمدى على رئيس الآق قويونلو التى بدأت من ٩٠٣ حتى ٩٠٤هـ وشنوا هجوماً جديداً أعنف من حملاتهم السابقة عليهم وذلك فى صيف ٩٠٥هـ، فترك إسماعيل وهو ابن الثانية عشر من العمر جيلان بالإتفاق مع مربيه حسين بك (من عشيرة شاملو) وذهب إلى معسكر عشيرة أوستاجلو فاستقبل استقبالاً حاراً، واقترب إسماعيل ومعه ثلاثمائة شخص من أتباعه القزلباش من أردبيل ولكنه لم يستول عليها.

وصمم أمراء قبيلة أوستاجلو على الاتجاه غرباً - إلى قرة داغ فى بداية الأمر ثم بعد ذلك إلى شورجال وكاغزمان وأرزنجان - وانتظروا حتى ينضم إليهم عدد من القزلباش الروم فى تلك النواحي، فاجتمع حول إسماعيل وانضم تحت لوائه فى نهاية عام ٩٠٥هـ سبعة آلاف من مقاتلى القزلباش (وكان أغلبهم من قبائل قرة



داغ وآسيا الصغرى)، واجتمع أمراء العشائر فى معسكر أرزنجان وقرروا شن حملة فى البداية على شيروانشاه، ويبدو أنهم كانوا ينتظرون انضمام جماعات جديدة من القزلباش إليهم، فلم يتحركوا لمهاجمته إلا فى خريف ٩٠٦هـ، وهاجموا جنده فى "جبانى" ومزقوهم شر ممزق، واستولوا على مدينة شماخى فى ربيع عام ٩٠٧هـ، كما استولوا على مدينة بادكويه.

ودخل القزلباش مدينة تبريز فى ربيع عام ٩٠٦هـ بعد أن ألحقوا بجنود الوفد الهزيمة، ولكن جيوش آلاق فوينلو أخرجتهم من تبريز بعد ذلك مؤقتاً، ثم استولى القزلباش على تلك المدينة فى نفس العام مرة أخرى، وجلس إسماعيل الصفوى على عرش إيران كملك عليها، وكان آنذاك فى عنفوان شبابه ويعتبر الباحثون هذا العام بداية قيام الدولة الصفوية رسمياً.

وكانت أول خطوة خطاها إسماعيل فى تبريز أن ذكر أسماء الإثنى عشر إماماً فى خطبته ولعن الخلفاء الثلاثة الأوائل أبا بكر وعمر وعثمان (رضى الله عنهم) على الملأ. ويكتب حسن روملو أنه قد صدر فرمان سامى بأن يُلَقَّن الخلفاء الثلاثة (رضى الله عنهم) فى الشوارع والميادين، وكل من خالف هذا تفصل رأسه عن جسده.

وفى عام ٩٠٩هـ دارت حرب ضارية بين جنود (غزاة) الشاه إسماعيل الصفوى وجنود السلطان مراد آق قوينلو على مقربة من همدان، حيث انتصر الشاه إسماعيل انتصاراً مظفراً فهرب السلطان مراد إلى العراق العربى حيث مكث هناك حتى عام ٩١٤هـ، إلا أن مصير دولته قد انتهى منذ عام ٩١٠هـ، وشن الشاه إسماعيل حملات عدة فى الفترة من ٩١٢ إلى ٩١٦هـ على أرمينية الغربية وقهستان والعراق العربى، واستولى عام ٩١٤هـ على مدن وان وبديس وديار بكر وبغداد.

أما في شرق إيران فإن سلطنتي التيمورين (في آسيا الصغرى وخراسان) فقد خضعتا لحكم الأوزبك الصحراويين (قبيلة شيباني) وتولى عرشهما محمد شيباني خان (بين عامي ٩٠٥ و٩١٣هـ)، فأرسل الشاه إسماعيل حملة إلى خراسان (٩١٦هـ) حيث انتصر على الأوزبك انتصاراً حاسماً في معركة قرب مرو، وأضاف إلى ملكه جرجان والقسم الأعظم من خراسان وسيستان، وكانت جيلان ومازندران قد خضعتا له من قبل، وبهذا اكتمل تأسيس وقيام دولة الشيعة الصفوية (٩٠٧هـ - ١١٤٩م).

كانت ثورة الشيعة القزلباشية غامضة معقدة بداية (٩٥٠هـ) وما بعدها نتيجة للتركيب الاجتماعي للمشاركين فيها، ومن المسلم به أن قيادة تلك النهضة كانت معقدة لقادة جيش الإقطاعيين وأمرأ قبائل الصحراء والقزلباش الترك (الذين يتحدثون اللغة التركية)، ففي العامين الأولين (٩٠٤-٩٠٦هـ) فقط كان الأمراء بالإتفاق مع جنود قبائلهم يخوضون غمار الحروب تحت قيادة إسماعيل الصفوي، وقد درس جان أوين نماذج كثيرة من أسلوب معاملة كبار رجالات الأسر الإيرانية في جميع المجالات، وليس فقط في مجال الأعمال الدبلوماسية أو الدينية الذين التحقوا بخدمة الشاه إسماعيل. وفي السنوات التالية وبعد التسليم بانتصار القزلباش، انضم إلى الشاه إسماعيل رويدا رويدا جميع كبار الرجالات الإيرانيين ومن بينهم رجال الدين (العلماء والفقهاء وشيوخ الدراويش) وكذلك كبار رجالات الدولة.

ولكن يبدو أن القزلباش لم يوفقوا هذه المرة في الحصول على تأييد جماعات للناس وبخاصة الفلاحين والبدو العاديين كما كان الأمر دائماً، فقد كانت الجماعتان سالفتا الذكر قد اعتادتتا على أن تربط آمالها الاجتماعية بالثورات الشيعية، ولم يكن القزلباش يعبرون عن منافع الفلاحين والبدو العاديين، بعكس الثورات الشيعية التي حدثت إبان القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وكان قادة الجند وإقطاعيو القزلباش

يستفيدون فقط من تأييد جماعات الناس (لزيادة مقدرتهم وكسب الفتوحات) وينظرون إليهم كرفاق مؤقتين وحسب (أى يفيدون منهم بصورة مؤقتة فقط).

والآن كيف كانت ماهية الدولة الصفوية القزلباشية التى تكونت نتيجة مساعى القبائل التركية من سكان الصحراء ؟ نستطيع الآن أن ننفى نفياً كاملاً ما رده المؤرخون الأوربيون من أن الدولة الصفوية كانت تعد دولة قومية إيرانية. ويعتبرها و.ف. مينورسكى مرحلة ثالثة من مراحل حكم التركمان لإيران والمناطق المجاورة لها، ويعتبرها و.أ. أى أفنديف وسائر مؤرخى جمهورية أنربايجان دولة أنربايجانية، ونحن نظن أن الأصوب أن ندرك فى هذا المجال أن الدولة الصفوية مثلها مثل سائر الإمبراطوريات التى قد تكونت من أراضى وأقوام وقبائل مختلفة قد وجدت فى إيران منذ قيام الخلافة العباسية وما بعدها آبان القرون الوسطى.

ومع هذا فإن القبائل الأنربايجانية القزلباشية قد لعبت دور القائد السياسى فى الدولة الصفوية والقيادة السامية فيها (فى الدولة الصفوية) حتى عصر إصلاحات الشاه عباس الأول على الأقل، وأن البنية الأساسية لجيوش الدولة كانت مكونة منهم، وقد قسم أمراؤهم القسم الأكبر من الأراضى فيما بينهم، كما كانوا يشغلون كبار أمور الدولة ومناصب رجالات البلاط وحكم الولايات وقيادة الجيش، وانتشرت اللغة الأنربايجانية فى البلاط وبين رجالات الجيش، وأحرزت قصب السبق على غيرها من اللغات (ولكن اللغة الفارسية ظلت مستخدمة فى المكاتب المختلفة والوثائق الرسمية)، واحتل كبار الرجالات الإيرانيين المرتبة الثانية فى الأهمية، وظلت الأمور الدينية والداخلية (وبصورة أكثر فى الأمور المالية) قاصرة عليهم وباقية فيهم.

ولم يكن لقب الشاه بلقب شاهنشاه إيران (الصوفييين) معبراً عن سيطرة العنصر الإيرانى فى أجهزة الدولة، إذ كان هذا اللقب يعبر عن مفهوم السلطة

المطلقة العامة الشاملة والعالمية منذ العصر الساساني، كما كان هذا المفهوم مطبقاً في القرون الوسطى على لقب إمبراطور الروم، وكان هذا المفهوم أيضاً مماثلاً لما كان عليه لقب إمبراطور الصين في الشرق الأقصى، وقد ظلت أنربايجان لمدة طويلة المنطقة المركزية للدولة الصفوية وقد أحب القزلباش الشاه إسماعيل حبا وصل إلى مقام التأليه، كما لقي حبا كبيراً في أواسط العامة كذلك، ويشهد بذلك المذكرات التي كتبها السواح والساسة الإيطاليون في هذا المجال، وتوقع الفلاحون والبدو الإيرانيون والأنربايجانيون وسكان آسيا الصغرى منه تحقيق الآمال ورغباتهم الدفينة نتيجة لتطبيقه مبادئ العدل والمساواة الاجتماعية.

وكان الشاه إسماعيل الأول يعتبر أن العرش الذي ارتقى إليه والتاج الذي تتوج به مرهون بتأييد عامة الناس له، فلم يستطع أن بغض طرفه عما يحقق مصالح الفلاحين، ومن ذلك إنه يتحدث كثيراً في المصانير الموجودة (ومن بينها أنديشه رعايا أي فكر الرعية) عن العامة، ولكنه يتحدث عنهم حديثاً عاماً، ولكن المراجع لا يتحدث عن خطوات فعلية قام بها الشاه لنفع الرعايا ورعاية مصالحهم، ومن المؤكد أن الخبر غير الموثق الذي يقول إن الشاه إسماعيل قد أحيا من جديد قانون المال والخراج الذي وضعه أوزون حسن آق قوينلو والذي نتج عنه تقليل خراج الأراضي إلى سدس المحصول، ولكن إذا كان قد تم إحياء هذا القانون المشار إليه، فإنه لم يدم طويلاً وعادت الأمور إلى سيرتها الأولى، أي أن نظم جمع الأموال والخراج والضرائب والإقطاعية كانت هي السائدة والمعمول بها.

ومن الممكن أن يستنتج من المؤلفات الموجودة أن التنظيم الاجتماعي والسياسي للدولة الصفوية لم يحدث تغييرات جوهرية وأساسية إذا ما قيس بتنظيمات القرن التاسع الهجري، وإن كان ما تم تغييره تغييراً تاماً كان ممثلاً في تمكين جماعة القيادة السياسية التي كانت مؤلفة من طبقة الإقطاعيين أي كبار الجند.

ويذكر ج. أوين أن الشاه إسماعيل الأول نفسه لم يكن يميل إلى إجراء إصلاحات اجتماعية وأنه ليس في ديوان الشاه إسماعيل إشارة قط تبين اهتمامه بهذا الموضوع، وأن هذا خير دليل على ما ذهب إليه. ولم يكن لكبار الجند (أمراء القزلباش) والعلماء وكبار رجال الدولة المؤيدين للصفويين والمنضمين إليهم أية مصلحة في إحداث تغييرات جدية في البناء أو التنظيم الاجتماعي. وإنما كانوا يستفيدون من اهتمامهم بالعامّة بما يحقق المصلحة لهم، إلا أنه اتخذت خطوات بعد انتصار الشاه إسماعيل، تلك الخطوات قد حافظت على بقاء كل شيء ما أمكن على ما كان عليه.

وكان من النتائج المهمة لثورة القزلباشية وانتصارها أن المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري الجعفري (نسبة إلى الإمام جعفر الصادق أو الإثني عشرية) قد أعلن مذهباً رسمياً في سائر بلاد الدولة الصفوية، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يعم فيها مثل هذا الإجراء في سائر أنحاء إيران ويعمل به، فانتشرت الخطب الشيعية، ولعن الخلفاء الثلاثة في كل مكان، وكان الشاه إسماعيل يراقب بنفسه أن يلعنهم عليه القوم، وكان يقول غالباً (بيش باد، كم مباد) أي يكثر اللعن، ورغم هذا فإن الاهتمام بمذهب أهل السنة والجماعة في إيران كان لا يزال ثابتاً قوياً بين العلماء والوجهاء وسكان المدن.

فهرب عدد من أهل السنة إلى السلطان العثماني أو خان الأوزبك وأخذوا يحرضونهما على مهاجمة الدولة الصفوية، وأبدى أهل السنة مقاومة في بعض المناطق، إلا أنها كانت مقاومة غير حاسمة قبلت بسحق تام من قبل الدولة، وجرت مذابح وإعدامات جماعية وتعذيب شديد لأهل السنة في أصفهان وشيراز وكازرون ويزد وسائر المدن الأخرى، إلا أن قسماً كبيراً من أهل المدن من فقهاء السنة تحولوا إلى المذهب الشيعي فأنقذوا أرواحهم من تلك المذابح، وتولى فقهاء

الشيعة أو من اعتنق التشيع من الفقهاء المناصب الدينية والإرشاد.

ووفق ما ذكره حسن روملو فإن عدد من كان ملماً بالشرعية والفقهاء الشيعي إماماً طفيفاً كان قليلاً، كما قلت الكتب التي تحدثت في هذا الموضوع أيضاً، وهذا الخبر يدل على أن التشيع في هذا العصر كان الناس ينظرون إليه في غالب الأمر على أنه علم للثورة السياسية أو الاجتماعية ينطوي تحته المناهضون والثائرون على الحكام السابقين (أهل السنة)، وفي تبريز عاصمة الدولة الصفوية بذل القاضي نصر الله زيتوني قصارى جهده للتبشير بالمذهب الشيعي، فكان يلقي بنفسه كل يوم درساً في موضوع علم الكلام عند الإمامية وكذلك في الفقه الشيعي، ويعتبر كتاب "شرائع الإسلام" الذي ألفه الشيخ نجم الدين للجامي في القرن السابع الهجري أفضل كتاب في المذهب الشيعي.

ورغم أن أكثرية القزلباشية التابعة للشاه إسماعيل الصفوي كانت أصلاً من مواطني آسيا الصغرى، إلا أنه لم يتمكن من السيطرة على تلك المنطقة، وحدثت الثورة الشيعية الكبرى في آسيا الصغرى والتي قام بها السكان المحليون من البدو والفلاحين على السلطان العثماني. بايزيد الثاني في عام ٩١٧هـ، وتولى شخص من سكان الصحراء من عشيرة تكة لي (من منطقة تكة لي في جنوب آسيا الصغرى) رئاسة هذه الفرقة، وسمى نفسه باسم شاه قلى (عبد الشاه إسماعيل) وحرف أعداء القزلباشية هذا اللقب وسموه شيطاني قلى أي (عبد الشيطان)، مما اضطر السلطان العثماني إلى تجهيز جيش كبير لإخماد هذه الثورة، فلقى خادم باشا الصدر الأعظم العثماني - في إحدى الروايات - شاه قلى نفسه مصرعاً في تلك المعركة التي دارت رحاها على نهر كيوك جاي بين سيواس وقيصريّة.

وبعد انتهاء هذه المعركة هرب من بقى حياً من المتمردين إلى الدولة الصفوية فراراً بأرواحهم، ولم يقدم الشاه إسماعيل الأول أى عون عسكري

لقزلباش آسيا الصغرى المتمردين، واستقبل الفارين منهم واللاجئين إليه فى تبريز بفتور. وتفسير هذا المسلك يبين أن الشاه إسماعيل لم يكن راغباً فى قطع العلاقة بينه وبين السلطان بايزيد بصورة واضحة (وكان بايزيد نفسه غير راغب فى محاربة الشاه إسماعيل).

وكان السبب الأصلى لهذا السلوك هو إنه كان هناك عدد من الغلاة بين شيعة آسيا الصغرى يمثلون معتقدات الطبقات الدنيا من أهالى تلك المنطقة، وكان الشاه نفسه وكذلك قادة القزلباش يخشون من هؤلاء الرفاق فى داخلهم (لأسباب اجتماعية ومذهبية) ولم يكونوا يريدون أن يستمدوا منهم التأييد حتى آخر المطاف.

وحين لم تعد الحاجة ماسة لهؤلاء الرفاق انسلخ عنهم الشاه، وأخذ فى مطاردة غلاة الشيعة وتعقبهم وإيذائهم، رغم أن الأسلوب الذى اتبعه فى مطاردتهم وإيذاهم لم يكن مماثلاً فى تطرفه وتشده لما كان عليه الحال فيما اتخذه ضد أهل السنة.

وبعد ذلك قام السلطان سليم الأول ياوز (المهيب) من (٩١٨-٩٢٧هـ) خليفة بايزيد الثانى بعملية إيادة جماعية لشيعة آسيا الصغرى، وأعلن الحرب على الشاه إسماعيل الأول، وأنزل الهزيمة بجيوش الشاه إسماعيل فى معركة جالديران فى أول رجب (٩٢٠هـ)، انتزع آسيا الصغرى كلها من يد الشاه إسماعيل، ومع هذا فقد اندلعت ثورات تكدت بدثار التشيع بعد ذلك فى آسيا الصغرى طوال القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر الميلاديين.

ولأن المذهب الشيعى الإمامى فى إيران قد صار المذهب الرسمى للدولة، فقد تخلت عنه سمته السابقة (أى عقيدة جماهير الشعب) وتبدل إلى متكاً للإقطاع، وكانت الدولة الصفوية، إسمياً الحكومة الروحية لعالم الشيعة (من الوجهة النظرية)، وكان الملك (الشاهنشاه) فى تلك الدولة يمثل السلطتين السياسية والدينية، ويعد خليفة

للنبي صلى الله عليه وسلم) وعلى (رضى الله عنه) ورئيسا روحيا للشريعة الإمامية أيضاً، (وطبقاً لما أشيع في القرن التاسع الهجري) فإن أصل الأرومة الصوفية قد وصلت به إلى الإمام السابع موسى الكاظم، وكان يعترف به خليفة مؤقتاً للإمام الغائب الثاني عشر محمد المهدي<sup>١</sup>، وإنه حين يظهر المهدي مرة أخرى فإنه سيسلم إليه زمام الأمور حينذاك. والسمة الثانية للدرجة الروحية التي كانت للحكام الصوفيون وأسلافهم إنهم كانوا يلقبون وارثة بلقب شيخ وعظيم الأسرة الصوفية.

وبناء على هذا فإن السفراء والسياسيين والتجار والسواح والأوروبيين كانوا يسمون الشاه باسم الصوفى الكبير كما جرت العادة آنذاك، كما كان يسمون كبار قادة الجند والجنود الأصفياء والعاديين من القبائل الصحراوية من القزلباش باسم الصوفية والدرأويش ومريدى الصوفية الذين كانوا وشيوخ الأسرة ومريديها.

والواقع أن الحكام الصوفيون والقزلباشية لم يكن بينهم وبين الصوفية والدرأويش السابقين أى تشابه على الإطلاق، فلم يكونوا يراعون أسلوب وقواعد حياتهم أو يطبقون مبادئهم، ولم يكن أى منهم يتحدث عن الفقر أو يذكره، وأودعت أفكار الصوفية طى النسيان تماماً.

ونرى الأسرة الصوفية في القرن العاشر الهجري، وقد أصابت عقيدة التصوف بالفساد الكامل وشغلت به، ولم يبق من أفكار عقيدتها سوى التعصب الشيعى، الذى كانت تستخدمه كدثار عقائدى في حروبها ضد الدولة السنية أى تركيا العثمانية وخاينة الأوزبك في آسيا الوسطى. بل إن وجود الأسرة والطريقة الصوفية في القرن العاشر الهجرى لم يعد سوى إسم دون مسمى في الواقع، إلا إن حكومة الشاه إسماعيل الصفوى كانت تعتز بهذا الإسم دون الرسم وتفخر به، لأنه بمساعدة

---

(١) محمد بن الحسن العسكري الإمام المهدي.



هذا الإسم كانت خدمات القزلباشية للشاه واجبة كطاعة المريدين لشييوخهم، وكانت هذه الطاعة بالنسبة لقواعد طرق الصوفية يجب أن تكون طاعة عمياء غير محدودة وواجبة دون تساؤل، وحظى كثير من كبار القزلباشية بلقب خليفة (بمعنى خليفة الشيخ)، وكان الخليفة الأول للشاه أى الشيخ الذى يدير دفة أمور الطريقة الصفوية يلقب بخليفة الخلفاء، وكان هذا المنصب واحداً من أكثر وظائف الدولة ومناصبها احتراماً. وظل هذا المنصب قائماً حتى انهيار الدولة الصفوية.

وحين سقطت الدولة الصفوية سقط ذاك الإسم أو المظهر للطريقة الصفوية أيضاً، بل كانت الحكومة الدينية فى القرن العاشر الهجرى من الناحية القانونية اسماً لا رسم له أو مظهراً فقط، وكانت الدولة الصفوية فى الواقع مثل سائر الدول الأخرى التى ظهرت خلال المدة من القرن الرابع حتى التاسع الهجريين، دولة عسكرية إقطاعية لا دينية روحية، أى لا تمثل الدين، كما لم تكن الطريقة الصفوية فى القرن العاشر الهجرى ذات صلة بسكان المدن، وكان أغلب الحرفيين وتجار المدن الإيرانية فى القرن العاشر والحادى عشر والثانى عشر الهجرية متعصبين للفرق الشيعية والصفوية الحيدرية ونعمة اللهية، وقد أشار إلى هذه النقطة كثير من السواح الأوربيين.

وكان العمل جاداً فقط على نشر مذهب الشيعة الإمامية مذهباً رسمياً للدولة. والعمل بصفة خاصة على نشر فكرة لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل (وكان هذا العمل أكثر الأعمال إهانة وتحقيراً لأهل السنة). كما كان تعرض أهل السنة والجماعة للإبادة والإيذاء والمطاردة سبباً فى تخريب العلاقات بين إيران وجاراتها من الدول البينية المذهب فى العهد الصفوى أى مع تركيا العثمانية، والدولة القوية آنذاك، وإمارة كريمة "القرم" وأمراء الأوزبك فى بلاد ماوراء النهر وخوارزم.

ورغم أن العداء والخصومة الدينية بين السنة والشيعة قد لعبا دوراً ثانوياً

وتابعاً في الحروب الإيرانية مع تلك الدول المذكورة في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، إلا أن هذه الخصومة كانت تنكس نار الحرب بين الفريقين، فارتكب الفريقان أعمالاً وحشية كثيرة.

فقد أجاز الفقهاء السنيون في آسيا الوسطى وتركيا العثمانية (ولأول مرة في تاريخ الإسلام) استرقاق وبيع الشيعة وحتى السادات منهم في أسواق الرقيق، ومنذ القرن العاشر الهجري فقد صار انتصار التشيع في إيران ومضايقاتهم المتعصبة لأهل السنة وغير ذلك سبباً في زيادة النفور والكراهية والحق للشيعة ضد الشيعة أكثر من التأثير الخارجي، وكان هذا نفسه باعثاً على قطع الروابط الثقافية بين إيران وآسيا الوسطى وسائر الأقطار السنية الأخرى، مما أدى إلى انعكاس سيء في الحياة الفكرية والثقافية لإيران.

• • •

## المصادر والمراجع<sup>(١)</sup>

### ١- الشرقية:

- آل ياسين، راضى: صلح الحسن - كاظمين - ط ٢ - دار الكتب العراقية ١٣٨٤هـ.
- إبراهيم عرجون، صادق: عثمان بن عفان.
- ابن أبى الحديد، عز الدين: شرح نهج البلاغة - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- ابن الأثير، أبو الحسن على: الكامل فى التاريخ - القاهرة ١٣٤٨-١٣٥٥ هـ، بيروت ١٣٨٥-١٣٨٦ هـ.
- ابن تيمية، أبو العباس: منهاج السنة النبوية، مصر ١٣٢١ هـ.
- ابن الجوزى، أبو الفرج: صفة الصفوة - حيدر آباد ١٣٥٧ هـ.
- ابن الجوزى (سبط)، أبو المظفر: تذكرة خواص الأمة بذكر خصائص الأئمة - طهران ١٢٨٥ هـ والنجف ١٣٦٩ هـ.
- ابن حائك، أبو محمد حسن: صفة جزيرة العرب - لندن ١٨٨٤ (بواسطة عبد الله بن سبأ).
- ابن حجر (العسقلانى) شهاب الدين أبو الفضل:
  ١. تهذيب الكمال فى معرفة الرجال - حيدر آباد الدكن - ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ.
  ٢. لسان الميزان - حيدر آباد الدكن ١٣٢١ هـ.
- ابن حجر الهيتمى، شهاب الدين أحمد: الصواعق المحرقة.

---

(١) كما ذكرها مؤلف الكتاب بطروشوفسكى.

- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي:
- ١. الفصل في الملل والمحل.
- ٢. المحلى بالآثار في شرح المجلى باختصار.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون - القاهرة: مطبعة مصطفى محمد.
- ابن خلكان، شمس الدين: وفيات الأعيان، القاهرة: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- ابن الرومي، أبو الحسن علي: ديوان ابن الرومي، شرح محمد شريف سليم.
- ابن سينا، أبو علي حسين:
- ١. الإشارات والتنبيهات.
- ٢. الأضحية في المعاد - تحقيق سليمان دنيا.
- ٣. الرسائل، تحقيق ميكائيل مهران.
- ٤. الشفاء - تحقيق الأب قنواي وسعيد زايد. القاهرة، ١٣٨٥.
- ابن شحنة، أبو الوليد: روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر.
- (تاريخ ابن شحنة) في حاشية ابن الأثير.
- ابن شعبة (الحراني)، أبو محمد حسن: تحف العقول عن آل الرسول.
- ابن صباغ المالكي، نور الدين علي: الفصول المهمة في فضائل الأئمة.
- ابن طاهر البغدادي، أبو منصور: الفرق بين الفرق.
- ابن طلحة الشافعي، جمال الدين: مطالب السؤول في مناقب آل الرسول - مع (تذكرة خواص الأمة).
- ابن عبد البر القرطبي، جمال الدين: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، الدكن.
- ابن الفقيه، أبو بكر: مختصر البلدان، طبعة دخويه (لیدن) ١٣١٨.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست (فهرست العلوم)، بولاق ٩٥.

- ابن هشام البصري، عبد الملك: سيرة رسول الله (ص) بولاق ٢٩٥.
- أبو داود، سليمان بن أشعث: سنن أبي داود، تعليق أحمد سعد على مطبعة الحلبي ١٣٧١ هـ.
- أبو رية، محمود:
- ١. أضواء على السنة المحمدية، مطبعة صور الحديثة.
- ٢. شيخ المعتبرة، أبو هريرة الدوسي، مصر ١٣٨٣.
- أبو الفدا عماد الدين: المختصر في تاريخ البشر (تاريخ أبو الفنا) مصر ١٣٢٥ هـ.
- أبو فراس الحمداني، الحارث بن أبي العلاء: ديوان أبي فراس الحمداني، بيروت ٨٧٣.
- أبو نعيم الأصفهاني أحمد بن عبد الله:
- حلية الأولياء، القاهرة ١٣٥١.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله: مسند أحمد، المطبعة الميمنية ١٣١٣.
- الأوردبادي، محمد علي: سببك التضار.
- الأصفهاني، سيد أبو الحسن: وسيلة النجاة رقم ١٣٤٤ هـ.ش.
- الأصفهاني، أبو الفرّح:
- ١. مقاتل الطالبين / القاهرة ١٣٦٨.
- ٢. الإمام الصادق ملهم الكيمياء العراق.
- أمين أحمد:
- ١. ضحى الإسلام، مصر.
- ٢. فجر الإسلام، مصر.
- ٣. ظهر الإسلام، مصر.
- أمين العاملي، سيد محسن: أعيان الشيعة، دمشق.

- إمينى (العلامة)، عبد الحسين أحمد:
- ١. شهداء الفضيلة (النجف ١٣٥٥).
- ٢. الغدير فى الكتاب والسنة والأدب بيروت ١٣٨٧/١٩٦٨.
- أمينى، محمد هادى: بطل فخ النجف ١٣٨٨.
- الإيجى، قاضى عضد الدين: المواقف فى علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام: الأستانة - ١٣١١ هـ.
- الباقلانى، القاضى أبو بكر:
- إعجاز القرآن، القاهرة ١٣٧٠.
- البخارى، محمد بن اسماعيل: الجامع الصحيح: القاهرة ١٣٢٣.
- البكرى، أبو عبيد الله: معجم ما استعجم من أسماء المواضع والبلاد، تحقيق مصطفى، مصر ١٣٦٤.
- البلاذرى، أحمد بن يحيى: فتوح البلدان تحقيق صلاح الدين المنجد، مصر ١٣٦٤.
- البلاغى، محمد جواد:
- ١. آلاء الرحمن فى تفسير القرآن. صيدا. ١٣٥١.
- ٢. الهدى إلى دين المصطفى. النجف ١٣٨٥.
- بهار، محمد تقى ملك الشعرا:
- ١. بهار وأدب فارسى تهران / ١٣٥٤.
- ٢. منتخب جوامع الحكايات، تهران ٣٢٤.
- ٣. توبهار (جريدة) سال ٣٣ شمار ٧٥.
- البيرونى، أبو الحسن (ابن فندق): نعمة صوان الحكمة دمشق ١٩٤٦.
- الجرجانى، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تعليق أحمد المراغى، مصر ١٣٥١ هـ.

- جعفرى تبريزى، محمد تقى: جبر واختيار، تهران. النجف ٧٨.
- حاج آقامير قزوينى، محمد حسن: الإمامة الكبرى والخلافة العظمى.
- حاكم نيشاربورى، أبو عبد الله: مستترك الصحيحين، حيدر آباد ١٣٣٤ هـ.
- حر عاملى (شيخ)، محمد بن حسن: تفصيل وسائل الشيعة. قسم ١٣٧٦.
- حلى (علامة) حسن بن مظهر:
- ١. تبصرة المتعلمين، تهران ١٣٧٢ هـ.
- ٢. قواعد الأحكام. طبعة حجرية ١٣٢٩ هـ.
- حموينى، سعد الدين: فرائد السمطين فى فضائل المرتضى والبتول والسبطيين.
- حيدر، سيد: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، بيروت ١٣٩٠.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر: تاريخ مدينة السلام، بغداد - مصر ١٣٤٩.
- الخطيب الخوارزمى (الخطب خوارزم) أبو المزيدي: فضائل أمير المؤمنين، ع. إيران ١٢٢٤.
- الخوارزمى (الكاتب) محمد بن أحمد: مفاتيح العلوم، إيران ١٣٤٧.
- الخياط المعتزلى، أبو الحسين: الانتصار، بيروت ١٩٥٧.
- خيرى المصرى، أحمد: الأرجوزة اللطيفة، بغداد ١٣٧٧ هـ.
- دجيل، محمد على محمد: الإمام المهدي، منشورات مكتبة النجاح.
- دجيل الخزاعى، أبو على: ديوان دجيل الخزاعى. النجف ١٣٨٢.
- دهخدا (علامة)، على أكبر: لفت تامة، تهران ١٣٤١ / ١٣٤٦.
- الديار بكري، القاضى حسين: الخميس فى أحوال أنفس نفيس. مصر ١٢٨٣ هـ.
- الذغبى، شمس الدين: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال: الهند ١٣٥٦.
- الرازى، أبو الفتوح: روض الجنان، تهران ١٣٢٥ هـ. ش.
- راغب باشا، إبراهيم: اللعة فى تحقيق مباحث الوجود والحدوث والغنى وأفعال

العباد، القاهرة ١٣٥٨.

- راميار، محمود: تاريخ قرآن، تهران ١٣٤٦ هـ. ش.
- روزنتال، فرانتر: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة دكتور صالح أحمد العلي، بغداد ١٣٤٦ هـ. ش.
- روسو، ثران تراك: قراداد اجتماعي تهران، ط ٦.
- الزبيدي، أبو بكر: طبقات النحويين واللغويين، ١٩١٩.
- الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل، مصر ١٣٧٦ هـ.
- الزركلي، خير الدين: الأعلام، بيروت ط. ٣، ١٣٨٩.
- الزرندی، جمال الدين: نظم د. ر. السيطيين في فضائل المصطفى والمرضى والبتول والسبطيين. النجف.
- الزمخشري (جار الله)، محمود: الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل، مصر ١٣٦٧.
- الزنجاني، أبو عبد الله: تاريخ القرآن، بيروت ١٣٨٨ هـ.
- زين العابدين (الإمام) علي بن الحسين: الصحيفة السجادية، مهران.
- الساعدي، محمد: الحسينيون في التاريخ، النجف ١٣٧٥.
- سامي النشار، علي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر ١٣٦٢.
- السبكي، تقى الدين: شفاء السقام في زيارة خير الأنعام، الهند ١٣١٥ هـ، ومصر ١٣١٨ هـ.
- السرخسي، محمد بن أحمد: المبسوط (الفقه الحنفي)، مصر ١٣٢١-٣٢٤ هـ.
- السكاكي، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، مصر ١٣١٧.
- سلامة، بولس: عبد العزيز، بيروت ١٩٦١.
- سليمان، كامل: الحسن بن علي - دراسة وتحليل، بيروت ١٣٧٣.



- السمرقندى، ظهير الدين: سندباد نامة، تهرآن ١٣٣٣ هـ. ش.
- السمهودى، نور الدين: وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، مصر ١٣٢٦ هـ.
- السهيلى، عبد الرحمن: الروض الأتف، مصر ١٣٣٢ هـ.
- السيوطى، جلال الدين:
- ١. الاتقان فى علوم القرآن، مصر، ط ٣٠ / ٣٧٥ هـ.
- ٢. بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة ١٣٢٦.
- ٣. اللآلئ المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة، القاهرة ١٣١٧.
- الشاطبى، أبو محمد: حرز الأمانى ووجه التهانى (العقيدة الشاطبية)، بيشاور / ١٢٧٨ هـ.
- الشبلنجى المصرى، مؤمن: نور الأبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار، مصر ١٢٠٥ هـ.
- شرف الدين، سيد عبد الحسين:
- ١. أبو هريرة، النجف، ١٣٨٥ هـ.
- ٢. المراجعات، النجف، ١٣٨٣ هـ.
- ٣. النص والاجتهاد، كربلا، ط. ع / ٣٨٦.
- شهابى، محمود: إوار فقہ، تهرآن، ج ١، ط ٢ / ١٣٤٠ هـ. ش.
- الشهرزورى، شمس الدين: نزہة الأرواح، ترجمة ضياء الدين درى.
- الشهر ستانى، أبو الفتح: الملل والنحل بحاشية ابن حزم، مصر ١٣١٧ هـ.
- شيخ أغابزرك (تهرانى) محمد محسن: الذريعة إلى تصنيف الشيعة، النجف ٣٨٧.
- شيخ زادة، عبد الرحمن: مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر (الفقه الحنفى)، الأستانة ١٣٠٥ هـ.
- الشيرازى، سيد حسن: كلمة الإمام الحسن، بيروت ١٣٨٨ هـ.

- صافى، لطف الله: منتخب الأثر فى الإمام الثانى عشر. تهران / ١٣٨٥.
- الصبان، أبو العرفان: إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل بيته الطاهرين. مصر / ١٢٨١هـ.
- الصدر، سيد حسن: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، العراق / ٣٧٠.
- الصدر، سيد محمد باقر: فذك فى التاريخ، النجف / ١٣٧٦ هـ.
- صدوق (شيخ)، أبو جعفر: عيون أخبار الرضا، رقم ١٣٧٧ هـ.
- صفاء ذبيح الله: تاريخ أدبيات در إيران، تهران ١٣٤٧ هـ. ش.
- طه حسين: مرآة الإسلام، القاهرة ١٩٥٩.
- طباطبائى، مير سيد على: رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل، إيران.
- الطبرسى، أبو منصور: الاحتجاج على أهل اللجاج النجف ١٣٨٦ هـ.
- الطبرى، محب الدين: الرياض النضرة، مصر / ١٣٢٧ هـ.
- الطبرى، محمد بن جرير: أخبار الرسل والملوك - ليدن.
- الطوسى (الشيخ) أبو جعفر:
- ١. التبيان فى تفسير القرآن، النجف ٧٦-١٣.
- ٢. الفهرست، النجف، ١٣٥٦ هـ.
- ٣. المبسوط فى فقه الإمامية، تهران.
- العاملى، الشيخ بهاء الدين: الجامع العباسى، (طبعة حجرية)، ١٣٢٣ هـ.
- العسكرى، المرتضى:
- ١. خمسون ومائة صحابى، مختلف، ؟؟؟
- ٢. عبد الله بن سبأ. القاهرة ١٣٨١ هـ.
- العقاد، محمود عباس:
- ١. فاطمة الزهراء والفاطميون، بيروت ١٩٦٧.
- ٢. عبقرية الإمام، بيروت ١٣٨٦.

- العلالي، عبد الله: سمو المعنى فى سمو الذات. بيروت ١٣٥٩.
- علوى اليمنى، يحيى: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، القاهرة / ١٣٣٢هـ.
- الغزالى (حجة الإسلام)، أبو حامد:
  ١. إحياء علوم الدين، مصر ١٣٥١ هـ.
  ٢. معراج السالكين، مصر / ١٣٤٤ هـ.
- الفارابى، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصر ١٩٤٨.
- الفاكهى، جمال الدين: حسن التوسل فى آداب زيارة أفضل الرسل، مصر ١٢١٨ هـ.
- فريد رفاعى، أحمد: الغزالى، مصر ١٩٣.
- فريد وجدى، محمد: دائرة معارف القرن الرابع عشر، القاهرة / ١٣٥٦ هـ.
- فليكى بغدادى، توفيق: المتعة وأثرها فى الإصلاح الاجتماعى، القاهرة، منشورات النجاح.
- فيض، ملا محسن:
  ١. الصافى فى تفسير كلام الله الوافى، تهران / ١٣٨٧.
  ٢. المحجة البيضاء فى إحياء الأحياء، تهران ١٣٣٩ - ١٣٤٢ ش.
- القاضى عياض، أبو الفضل: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، مصر ١٢٧٦هـ.
- القبيسى، محمد حسن: نظرة فى شرح نهج البلاغة، بيروت، ١٣٧٨-١٣٨٨ هـ.
- القرشى، باقر شريف: حياة الإمام الحسن، النجف ١٣٧٥ - ١٣٧٧؛ القرطبى (الأنصارى)، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، (تفسير القرطبى)، القاهرة / ١٣٥٣هـ.

- قزوینی رازی، عبد الجلیل: النقض، تهرآن / ۱۳۳۱ ش.
- القسطلانی، أبو العباس:
- ۱. إرشاد الساری إلى شرح صحیح البخاری مصر (بولاق)، ط ۱ / ۱۳۰۴ - ۱۳۰۵.
- ۲. ینابیع المودة، النجف / ۱۳۸۶ هـ.
- کاشف الغطاء محمد حسین: أصل الشیعة وأصولها، القاهرة، ط ۱، مطبوعات النجاح، ألحق به کتاب (مدارک نهج البلاغة ودفع الشبهات عنه).
- کاشف الغطاء هادی: مستدرک نهج البلاغة، النجف / ۱۳۵۴ هـ.
- کنانی، سلیمان:
- ۱. الإمام علی نبراس ومتراس، بغداد / ۱۹۴۷.
- ۲. فاطمة الزهراء وترفی غمد. النجف / ۱۳۸۸ هـ.
- الکلینی، أبو جعفر: الکافی، تهرآن / ۱۳۸۸ هـ.
- کردیزی، أبو سعید عبد الحی: زین الأخبار، تهرآن / ۱۳۴۷ هـ.
- کردیزی شافعی، أبو عبد الله: کفاية الطالب فی مناقب علی ابن طالب النجف، ۱۳۹۰.
- کوستا ولوبون: تمدن إسلام وعرب، ترجمة فخر داعی کیلانی، تهرآن / ۱۳۱۴ هـ.
- لسترنج، کی: جغرافیا تاریخی سرر میهنای خلافت شرقی، تهرآن / ۱۳۳۷، ترجمة محمود عرفان.
- متقی هندی، علی: کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، حیدر آباد، ۱۳۱۳ هـ.
- مجلسی (علامة)، محمد باقر: بحار الأنوار، تهرآن ۱۳۷۴ هـ.
- محمد صدیق مغربی، أحمد: فتح الملك العلی، بصحة حدیث باب مدینة العلم علی، النجف، ۱۳۸۸.

- مسلم، ابن حجاج النيسابوري: الجامع الصحيح، بيروت ١٣٣٤ هـ. مظفر، محمد رضا:
- ١. الشقيفة، النجف ١٣٧٣ هـ.
- ٢. عقائد الإمامية، القاهرة / ١٣٨١.
- معروف الحسيني، هاشم: دراسات في الكافي والصحيح، لبنان ١٣٨٨.
- المعري، أبو العلا: لزوم ما لا يلزم، مصر ١٣٣٨ هـ.
- معين، محمد: فرويسنا وتأثير آن در أدبيات فارس، تهران / ١٣٢٦ ش.
- مغنية، محمد جواد:
- ١. إمامة علي بين العقل والقرآن، بيروت ١٣٩٠ هـ.
- ٢. الشيعة والحاكمون. بيروت ١٩٦٦ م.
- مفيد (شيخ)، محمد بن نعمان:
- ١. الاختصاص، النجف ١٣٩٠.
- ٢. الإرشاد، تهران ١٣٧٧.
- ٣. الإقصاح في إمامة علي بن أبي طالب، النجف ١٣٦٨ هـ.
- مكى، محمد طاهر: تاريخ القرآن وخرائب رسمه وحكمه، مصر ١٣٧٢ هـ.
- موسوى، كمال: ترجمة أعيان الشيعة، تهران ١٣٤٥ هـ. ش.
- نراقى، ملا أحمد: مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تهران ١٢٧١ هـ.
- نسائي، أحمد بن شبيب: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، النجف، ١٣٨٨ هـ.
- نصر، سيد حسين: معارف إسلامي در جهان معاصر، تهران ١٣٤٨ هـ. ش.
- النووى (الدمشقى)، محيى الدين: المنهاج فى شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، مصر ١٣٨٣.
- اليعقوبى، محمد بن واضح: تاريخ اليعقوبى، النجف ١٣٥٨ هـ.

## б - المصادر والمراجع الأوروبية:

### فهرست مأخذ ومنابع

#### تالیفات واجد جنبه عمومی منابع

Абу-л-Ма'али<sup>2</sup> — Байан ал-адйан. В кнз Ch. Schefer. Chrestomathie Persane, t. I. Paris, 1883 (извлечение перс. текста).

Бируни — Alberuni's Chronologie orientalischer Völker, hrsg. von E. Sachau. Leipzig, 1878 (араб. текст).

Бируни — Chronology of Ancient Nations..., transl. by Dr E. Sachau. London, 1879 (англ. пер.).

Вакиди — Al-Waqidi. History of Muhammed's campaigns (Kitab al-maghazi), ed. A. von Kremer. Calcutta, 1856 (BI) (араб. текст).

Вакиди — Muhammed in Medina. Waqidi's Kitab al-maghazi, hrsg. von J. Wellhausen. Berlin, 1882 (нем. пер.).

Даулатшах — The Tadhkirat ash-shu'ara... of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne. London — Leyden, 1901 (перс. текст).

Ибн ал-Асир — Ibn al-Athiri Chronicon..., ed. C. I. Tornberg, t. I—XIV LB, 1851—1876 (араб. текст с указателями).

Ибн ал-Балхи — The Fars-nama..., ed. by G. Le Strange a. R. A. Nicholson. London, 1921 (GMS NS, I) (перс. текст).

<sup>1</sup> В этот отдел включены как сочинения общего характера, так и специальные сочинения (источники и пособия), упоминаемые или цитируемые в разных главах.

<sup>2</sup> Вначале, до знака тире, указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Ибн Баттута — Voyages d'Ibn Baloutah..., par C. Delremery et B. Sanguinetti, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).

Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.

Ибн Надим, Фихрист — Ibn an-Nadim al-Warraq. Fihrist..., ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).

Ибн Хазм — Китаб ал-фасль фи-л-милаль, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).

Ибн Халдун — Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, publiés par E. Quatremère. «Notices et extraits», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).

Ибн Халдун — Prolégomènes..., traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «Notices et extraits», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).

Ибн Халликан — Ibn Chalikani Vitae illustrium virorum, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).

Ибн Халликан — Ibn Chalikani's Biographical dictionary, transl. by B. n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).

Истахри — ...Viae regnorum..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).

Иа'куби, Тарих — Ibn Wadhih... Historiae, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).

Иакут, Иршад — The Irshad al-arib... or Dictionary of learned men, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London—Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).

Иакут, Му'джам ал-булдан — Yaqut's Geographisches Wörterbuch, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—VI. Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).

Казвини, Хамдаллах Мустауфи, Нузхат ал-кулуб — The geographical part of Nuzhat al-qulub..., ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).

Конкорданции к Корану — Concordantiae Corani Arabicae..., ed. G. Flügel. Lipsiae, 1898.

Коран — Corani textus Arabicus, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. хаджи Мухаммед-Хусейна Каджурани. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-мулька. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — конкорданции).

Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).

Коран. [Рус.] пер., комментарии и «Приложения» акад. И. Ю. Крачковского. Под ред. В. И. Беляева. М., 1963.

Мақдаси — см. Мукаддаси.

Мас'уди, Мурудж — Mas'oudi. Les prairies d'or..., par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).

Мас'уди, Танбих — Kitāb at-tanbih wa-l-ishraf, ed. M. J. de Goeje. LB, 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).

Мирхонд — Раузат ас-сафа, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Лакхнау, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1339=1959—1960 (перс. текст и указатели).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Казтани — The Tajarib al-umam..., reproduced in facsimile..., by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амедрога-Марголиуса — Experiences of the nations..., vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).

Мукаддаси (Мақдаси) — Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Muqaddasi, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2, LB, 1906 (BGA, t. III) (араб. текст).

Ибн Баттута — *Voyages d'Ibn Baloutah...*, par C. Defremery et B. Sanguinetti, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).

Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.

Ибн Надим, Фихрист — *Ibn an-Nadim al-Warraq. Fihrist...*, ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).

Ибн Хазм — *Китаб ал-фасль фи-л-милаль*, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).

Ибн Халдун — *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, publiés par E. Quatremère. «*Notices et extraits*», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).

Ибн Халдун — *Prolégomènes...*, traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «*Notices et extraits*», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).

Ибн Халликан — *Ibn Challikani Vitae illustrium virorum*, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).

Ибн Халликан — *Ibn Challikan's Biographical dictionary*, transl. by B-n Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).

Истахри — *...Viae regnorum...*, ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).

Иа'куби, Тарих — *Ibn Wadhih... Historiae*, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).

Иакут, Иршад — *The Irshad al-arib... or Dictionary of learned men*, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London—Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).

Иакут, Му'джам ал-булдан — *Yaqut's Geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—VI. Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).

Казвини, Хамдаллах Мустауфи, Нузхат ал-кулуб — *The geographical part of Nuzhat al-qulub...*, ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).

Конкорданции к Корану — *Concordantiae Corani Arabicae...*, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1898.

Коран — *Corani textus Arabicus*, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. хаджи Мухаммед-Хусейна Каджурани. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-мулька. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — конкорданции).

Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).

Коран. [Рус.] пер., комментарии и «Приложения» акад. И. Ю. Крачковского. Под ред. В. И. Боляева. М., 1963.

Макдиси — см. Мукаддаси.

Мас'уди, Мурудж — *Ma'roudi. Les prairies d'or...*, par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).

Мас'уди, Танбих — *Kitab at-tanbih wa-l-ishraf*, ed. M. J. de Goeje. LB. 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).

Мирхонд — *Раузат ас-сафа*, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Лакхнау, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1339=1959—1960 (перс. текст и указатели).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Каэтани — *The Tajarib al-umam...*, reproduced in facsimile..., by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амедроза-Марголюса — *Experiences of the nations...*, vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).

Мукаддаси (Макдиси) — *Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Moqaddasi*, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2, LB, 1906 (BGA, t. III) (араб. текст).



- Климович Л. И. Ислам. Очерки. М., 1962; нов. изд., 1965.
- Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М. — Л., 1950.
- Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, тт. I—III. М., 1909—1917 (литогр.).
- Массэ А. Ислам. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1961.
- Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. [Т.] 1. Исследование; [тт.] 2—4. Приложения (избр. отрывки из соч. араб. историков и географов). В серии: Православный Палестинский сборник, т. XVII, вып. II. СПб., 1897—1903.
- Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. [Рус.] пер. с нем., под ред. Н. А. Медникова, тт. I—III. СПб., 1895—1896.
- Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. Изд. ЛГУ, 1963.
- Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М. — Л., 1960.
- Смирнов Н. А. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., 1954.
- Шмидт А. Э. Очерки истории ислама как религии. «Мир ислама», тт. I—III. СПб., 1912.
- [Якубовский А. Ю.]. История Узбекской ССР, т. I, кн. первая. Ташкент, 1955 (ч. III, гл. V—XI).
- ‘Abd al-Jalil I. M. Breve histoire de la littérature arabe. Paris, 1947.
- Arnold Th. a. A. Guillaume. The legacy of Islam. Oxford, 1931.
- Becker C. H. Islamstudien, Bd. I—II. Leipzig, 1924.
- Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I—II. Weimar—Berlin, 1898—1902; Supplementbände I—III. Leiden, 1937—1942.
- Browne E. G. A Literary history of Persia, vol. I—IV. Cambridge, 1909—1924; new ed. Cambridge, 1951—1956.
- Caetani L. Annali dell’Islam, vol. I—X. Milano, 1905—1916.
- Dozy R. Essai sur l’histoire de l’islamisme. Leyde, 1879.
- Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by J. Hastings, vol. I—VII. Edinburgh, 1908—1926.
- Encyclopédie de l’Islam, ed. par M. Th. Houtsma etc., t. I—IV et Suppléments. Leyde—Paris, 1913—1938 (параллельные изд. на англ. и нем. яз.).
- Gardet L. La cité musulmane: vie sociale et politique. Paris, 1954.
- Gibb A. H. R. Arabic literature: an introduction. London, 1926.
- Gibb A. H. R. Mohammedanism. London, 1949.
- Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. I—II. Halle, 1889—1890.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam, Bd. I—II. Heidelberg, 1925 (2 Ausg.).
- Hitti Ph. K. History of the Arabs. London, 1946, 3-d ed.
- Hughes T. B. A Dictionary of Islam. London, 1885.
- Huart Cl. La littérature Arabe. Paris, 1923.
- Juynboll A. W. T. Handbuch des islamischen Gesetzes. Leiden, 1910.
- Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig, 1868.
- Kremer A., von. Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. I—II. Wien, 1875—1877.
- Lambton A. K. S. Islamic Society in Persia. London, 1954.
- Lammens H. L’Islam, croyances et institutions. Beyrouth, 1926.
- Le Strange G. The lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, 1905.
- Levy R. The social structure of Islam. Cambridge, 1957, 2-d ed.
- Macdonald D. B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. London, 1913.
- Nicholson R. A. A Literary history of the Arabs. Cambridge, 1930.
- Nöldeke Th. Der Islam. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
- Pearson J. D. Index Islamicus 1906—1956; Supplement 1956—1960. Cambridge, 1962.

- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. М., 1902.
- Надирадзе Л. И. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в. В сб.: Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. Изд. МГУ, 1960.
- Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1965.
- Пигулевская Н. В. Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке. Уч. зап. ИВАН, т. XVI, 1958.
- Пигулевская Н. В. Общественные отношения в Неджране в начале VI в. н. э. «Советское востоковедение», т. VI. М.—Л., 1949.
- Толстов С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. Известия ГАИМК, вып. 103. Л., 1934.
- Толстов С. П. Очерки первоначального ислама. М., 1932.
- Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.—Л., 1948.
- Якубовский А. Ю. Ирак на грани VIII и IX вв. В кн.: Труды Первой сессии арабистов. Л., 1937.
- Якубовский А. Ю.—см.: Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Andrae, Tor. Mohammed, the man and his faith. London, 1936 (нем. пер. 1932).
- Arnold T. W. The Caliphate. Oxford, 1924.
- Barthold W. Abu Muslim: EI, vol. II.
- Bell R. The origin of Islam in its christian environment. London, 1926.
- Beveridge W. Ebionism. ERE, vol. V.
- Blachère R. La problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
- Brandt W. Mandaeans. ERE, vol. VIII.
- Brockelmann K. Das Verhältnis von Ibn el-Athirs «Kamil fi-t-tarikh» zu Tabaris «Tarikh ar-rusul». Strassburg, 1890.
- Brünnow. Die Charidschiten. Strassburg, 1884.
- Buhl Fr. Das Leben Mohammeds. Heidelberg, 1955 (2 Ausg.).
- Buhl Fr. Hanif. EI, vol. II.
- Burckhardt I. Travels in Arabia. London, 1829.
- Casanova P. Mohammed et la fin du monde. Paris, 1911.
- Diez E. Manara. EI, vol. III.
- Diez E. Masdjid. EI, vol. III.
- Diez E. Mihrab. EI, vol. III.
- Diez E. Minbar. EI, vol. III.
- Fischer A. Kahin. EI, vol. II.
- Geiger A. Was has Muhammad aus den Judentum aufgenommen? Bonn, 1833; нов. изд. Leipzig, 1902.
- Godard A. Les anciennes mosquées de l'Iran. «Athar-e Iran», vol. II. Haarlem, 1937.
- Goldziher I. Isma'. EI, vol. II.
- Grimme H. Mohammed, Theil I. Das Leben. Münster, 1892.
- Huart Cl. Histoire des Arabes, vol. I—II. Paris, 1912.
- Lammens H. Etudes sur le regne du calife Mo'awiya I. Paris, 1908.
- Lammens H. Etudes sur le siècle des Omayyades. Beyrouth, 1930.
- Lammens H. La Mecque à la veille de l'hegire. Paris, 1924.
- Le Strange G. Bagdad during the Abbasid Caliphate. London, 1924 (2-d ed.).
- Macdonald D. B. Allah. EI, vol. I.
- Margoliouth D. S. Early development of Mohammedanism. London, 1904.
- Margoliouth D. S. Mohammed and the rise of Islam. London—New York, 1905.
- Margoliouth D. S. Muhammad. ERE, vol. IX.
- Montgomery Watt W. Muhammad at Mekka. Oxford, 1953.
- Montgomery Watt W. Muhammad at Medina. Oxford, 1956.
- Muir W. Life of Mahomet. Edinburgh, 1923 (2-d ed.).
- Muir W. The Caliphate, its rise, decline and fall. London, 1924 (2-d ed.).

- Polak J. E. Persien, das Land und seine Bewohner. Bd. I—II. Leipzig, 1865.
- Rypka J. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959.
- Sale G. The Koran. London, 1821.
- Sauvaget J. Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Eléments de bibliographie (éd. refondue et complétée par Cl. Cahen). Paris, 1961.
- Schacht J. Der Islam (Religionsgeschichtliche Lesebuch). Tübingen, 1931.
- Schwarz P. Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Bd. I—IX. Leipzig — Stuttgart, 1896—1936.
- Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. ..., by H. A. R. Gibb a. J. H. Kramers. Leyden, 1953.
- Wellhausen I. Skizzen und Vorarbeiten, I—VI. Leipzig, 1887—1899.
- Wensinck A. J. Ka'ba. EI, vol. II.
- Wensinck A. J. The Muslim creed. Cambridge, 1932.
- Wüstenfeld F. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882.
- Zambaur E., de. Manuel de généalogie de l'Islam. Hanovre, 1927.
- Зейдан Дж. Тарих тамаддун ал-ислам, тт. I—V. Каир, 1902—1906 (на араб. яз.).

### مآخذ مربوط به مقدمه و فصلهای اول و دوم

- Арабский аноним XI века. [Факсимильное] изд. [части] араб. текста, [рус.] пер., введение в изучение памятника и комментарии П. А. Грязневича, под ред. В. И. Беляева. М., 1960.
- Балазури — Liber expugnacionis regionum auctore ... al-Beladsori..., ed. M. J. de Goeje. LB. 1866 (араб. текст).
- Динавари — Abu Hanifa ad-Dinawari. Kitab al-akhbar at-trwal, publiée par V. Guirgass. Leyde, 1888 (араб. текст).
- Динавари — Abu Hanifa ad-Dinawari... Preface, variantes et index, publiés par I. Kratchkovsky. Leyde, 1912.
- Ибн Са'д, Табакаат — Ibn Sa'd. Kitab at-Tabaqat al-kabir, ed. E. Sachau cum aliis, t. I—IX. LB, 1904—1928 (араб. текст).
- Ибн Кутейба — Ibn Qutaiba's 'Uyun al-akhbar, hrsg. von C. Brockelmann, Bd. I—IV. Berlin — Strassburg, 1900—1908 (араб. текст).
- Ибн Хишам — Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishaq bearbeitet von 'Abdalmelik Ibn Hisham (Sira sayyidna Muhammad), hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—II. Göttingen, 1858—1860 (араб. текст).
- Ибн Хишам — Sira, hrsg. von G. Weil. Stuttgart, 1864 (нем. пер.).

### تالیفات کمکی

- Бартольд В. В. Абу Михнаф. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Две неопубликованные статьи о раннем исламе. С предисл. Л. И. Климовича. «Историк-марксист», 1939, № 5—6.
- Бартольд В. В. К истории арабских завоеваний в Средней Азии. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Мусейлима. Известия Рос. акад. наук, т. XIX. Л., 1925.
- Беляев В. И. Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Иванова в Азиатском музее. Зап. коллеги востоковедов, т. V, 1930.
- Беляев Е. А. Образование арабского государства и возникновение ислама в VII веке. В серии: Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов в Кембридже. М., 1954.
- Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Аравия к началу VII в. В кн.: Всемирная история, т. III. М., Изд. АН СССР, 1957, гл. VII.
- Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
- Кадырова Т. Из истории крестьянских движений в Мавераннахре и Хорасане. Ташкент, 1965.

- Nöldeke Th. Das Leben Muhammeds. Hannover, 1863.  
 Nöldeke Th. Ein Sklavenkrieg im Orient. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.  
 Snouck Hurgronje C. Mekka, t. I—II. Leiden, 1888.  
 Sprenger A. Das Leben und die Lehre des Mohammad, Bd. I—III. Berlin, 1861—1865.  
 Spuler B. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreiches. Leiden, 1952.  
 Spuler B. Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben (633—1055). Wiesbaden, 1952.  
 Weil G. Geschichte der Chalifen, Bd. I—III. Mannheim, 1846—1861.  
 Wellhausen J. Das Arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902.  
 Wellhausen J. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin, 1901.  
 Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. Berlin, 1897.  
 Wensinck A. J. Salat. EI, vol. IV.  
 Zaydan J. Umayyads and 'Abbasids, transl. by D. S. Margoliouth. Leyden, 1907 (GMS, IV).  
 Zwemer S. M. The Moslem Christ. London, 1912.  
 См. также раздел «Общая литература» (Источники и пособия).

### مربوط به فصل سوم

#### منابع

- Байдави — Commentarius in Coranum..., Bd. I—II, ed. H. Fleischer. Lipsiae, 1846—1848.  
 Замахшари — The Kashshaf 'an haqaiq at-tanzil..., t. I—II, ed. by W. Nassau Lees. Calcutta, 1854—1861 — BI.  
 Махалли, Джалаль ад-дин и Суйути, Джалаль ад-дин. — Тафсир ал-Джалалейн. Бомбей, 1869 (араб. текст).  
 Рази, Фахр ад-дин. — Ат-тафсир ал кабир, тт. I—VIII. Каир, 1308—1890 (араб. текст).  
 Суйути — см.: Махалли и Суйути.  
 Суйути, Джалаль ад-дин — Suyuti's Itqan fi-'ulum al-Qur'an or the exegetic sciences of the Qoran ed. by Mawlawies Basheer od-deen and Noor al-Haqq, with an analysis by Dr. Sprenger, vol. I—II. Calcutta, 1852—1854 (BI) (араб. текст).  
 Табари, Мухаммед ибн Джарир — Тафсир, тт. I—III. Каир, 1901.  
 Об изданиях Корана и конкорданциях к нему см. раздел «Общая литература» (Источники).

#### تالیفات کمکی

- Крачковский И. Ю. «Приложения» к рус. пер. Корана (см. раздел «Общая литература. Источники»).
- Крымский А. Е. Лекции по Корану. М., 1902.  
 Brockelmann C. Baidawi. EI, vol. I.  
 Buhl Fr. Kur'an. EI, vol. II.  
 Grimme H. Mohammed. T. II. Einleitung in den Koran. Münster, 1895.  
 Hirschfeld H. New researches in the composition and the exegesis of the Qoran. London, 1902.  
 Jeffery A. Materials for the history of the text of the Qoran. London, 1937.  
 Nöldeke Th. Der Qoran. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.  
 Nöldeke Th. Geschichte des Qorans. Göttingen, 1860.  
 Nöldeke Th. Geschichte des Qorans, ed. F. Schwally, Bd. I—II. Leipzig, 1909—1919 (нов., пересмотр. изд.).  
 Sale G. The Koran. London, 1821.  
 Stanton H. W. The teaching of the Qoran. London, 1920.  
 Weil G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844 (2 Ausg. 1878).  
 См. также литературу к введению и гл. I—II (Пособия).

## مربوط به فصلهای چهارم تا هفتم منابع

- Абу Йусуф Йа'куб — Китаб ал-харадж. Булак, 1302—1885 (араб. текст; нов. изд. Каир, 1911).
- Абу Йусуф Йа'куб — Abou Yusoof Ya'qoub. Le livre de l'impôt foncier, traduit et annoté par E. Fagnan. Paris, 1921.
- Бейхаки — Тарих-и Бейхаки, изд. д-ров Гани и Фейза. Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).
- Бухари — Sahih. Le recueil des traditions Mahometanes, vol. I—III, ed. L. Krehl. Leyde, 1862—1868 (араб. текст; нов. изд. Leyden, 1907—1908).
- Ибн ал-Асир — Усд ал-габа фи-ма'рифат ас-сахаба. Каир, 1280—1863 (араб. текст).
- Ибн Ханбаль — Муснад, тт. I—VI. Каир, 1312—1895 (араб. текст).
- Кабус-намэ — Qabus-nama..., ed. by Reuben Levy. London, 1951—GMS NS. XVIII (перс. текст).
- Маварди. Ал-ахкам ас-султанийа — Al-Mawardi. Constitutiones politicae, ed. M. Enger. Вонпае, 1853 (араб. текст).
- Малик ибн Анас — Ал-Муватта'. С коммент. аз-Зуркани. Тт. I—IV. Каир, 1280—1863/64 (араб. текст).
- Маргинани, Бурхан ад-дин — Хидайа, рус. пер., под ред. Н. Гродекова, тт. I—IV. Ташкент, 1893 (рус. пер. с франц. пер., сделанного с перс. пер. арабского оригинала).
- Муслим — Ас-Сахих, тт. I—II. Булак, 1290—1873 (араб. текст).
- Шайбани — Ал-Джами' ас-сагир. Лахнау. 1311—1893 (араб. текст).
- Шафи'и — Китаб ал-умм. Булак, 1321—1903 (араб. текст).

## تالیفات کتبی

- Али-заде А. А. К вопросу об институте икта. Сб. статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве. Отчет С.-Петербургского университета за 1902 г.
- Бартольд В. В. Улугбек и его время. Пг., 1918.
- Бартольд В. В. Халиф и султан. «Мир ислама», т. I.
- Берг Л. В. С., фан ден. Основные начала мусульманского права. Пер. В. Гиргаса. СПб., 1882.
- Гиргас В. Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.
- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда, ч. II. М., 1912.
- Остроумов Н. П. Шариат по школе (мазхаб) Абу Ханифы. СПб., 1913.
- Петрушевский И. П. Виноградарство и виноделие в Иране в XIII—XIV вв. «Византийский временник», т. XI, 1956.
- Петрушевский И. П. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в позднем средневековье. В серии: Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве. М., 1960.
- Шэрль Р. Мусульманское право. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1959.
- Якубовский А. Ю. Об исполных арендах в Ираке в VIII в. «Советское востоковедение», т. IV. М. — Л., 1947.
- Abdul-Rahim. The principles of Muhammadan jurisprudence. London, 1911.
- Ameer 'Ali. Personal law of the Muhammadans. Lucknow, 1880.
- Baillie N. B. E. A Digest of Muhammadan law, vol. I. London, 1869.
- Becker C. H. Steuerpacht und Lehnwesen in den moslemischen Staaten. «Der Islam», 1914, Bd. V, Heft I, 1914.
- Berchem M., van. La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes. Geneve, 1886.
- Cahen Cl. L'évolution de l'iqta' du IX au XIII siècles. Annales (economics, societies, civilisation), t. 8, № 1. Paris, 1953.

- Clavel E. Droit musulman: le waqf ou habous... (rites hanafite et malekite), vol. I—II. Paris, 1895—1896.
- Dennet D. C. Conversion and the poll-tax in early Islam. «Harvard historical monographs», 1950.
- Fyzee, Asaf. Outlines of Muhammadan law. Oxford, 1949 (2-d ed. Oxford, 1955).
- Goldziher I. Die Zachiriten. Leipzig, 1884.
- Goldziher I. Fiqh. EI, vol. II.
- Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. II. Halle, 1890 (на рус. яз. изложение В. Р. Розена в ЗБОРАО, т. VIII, 1894).
- Gottheil R. The Cadi—the history of this institution. London, 1908.
- Guillaume W. The traditions of Islam. Oxford, 1924.
- Juynboll Th. W. Hadith. EI, vol. II.
- Krehl L. Über den «Sahih» des Buchari. ZDMG, Bd. IV, 1850.
- Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Bd. III, Die Staatsidee des Islams. Leipzig, 1868.
- Law in the Middle East. Ed. M. Khadduri a. H. Liebesny, vol. I. Origin and development of Islamic law. Washington, 1955.
- Lokkegaard F. Islamic taxation in the classic period. Copenhagen, 1950.
- Poliak A. M. Classification of lands in the Islamic law. Amer. j. semitic languages, 1940.
- Rosenthal E. I. J. Political thought in medieval Islam. Cambridge, 1962.
- Snouck Hurgronje C. Le droit musulman. Revue de l'histoire des religions, vol. XXXVII, 1897.
- Shoukry Bidair. L'institution des biens dits habous ou waqf. Paris, 1924.
- Tischendorf P. Das Lehnwesen in den moslemischen Staaten. Leipzig, 1872.
- См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. I—II.

### مربوط به فصلهای هشتم و نهم منابع

- Газали, Абу Хамид — Ал-мункиз мин ад-далаль. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Ихйа' 'улум ад-дин, тт. I—IV. Каир, 1289—1872 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Кимийа-йи са'адат. Бомбей, 1320 (перс. текст).
- Газали, Абу Хамид — Al-munqidh min ad-dalal, trad. franç. par Bardier de Meynard. JA, 7 sér., vol. IX.
- Газали, Абу Хамид — Tahafut al-falasifa, ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1927 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Widerspruch der Philosophen, übersetz. von T. J. de Boer (нем. пер. «Тахафут ал-фаласифа»).
- Ибн Рушд (Аверроэс) — Тахафут ат-тахафут. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
- Субки — Табакат аш-шафи'ийа. Каир, 1324—1906 (араб. текст).
- Фирдоуси, Шах-намэ — J. Mohl. Chah nama..., ed. complète, vol. I. Paris, 1830 (перс. текст).

### تالیفات کسکی

- Бартольд В. В. Мир Али-Шир и политическая жизнь. В сб.: Мир Али-Шир. Л., 1928.
- Гольдцигер И. Культ святых в исламе. М., 1938 (рус. пер. пяти статей И. Гольдцигера, под ред. и с предисл. Л. И. Климовича).
- Asin Palacios M. Algazel—dogmática, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

- Donaldson D. M. The Shi'ite religion. London, 1933.  
 Feylesuf Riza (Riza Tewfiq), Dr. Etude sur la religion des hourouffis. В кн.: Textes Hourouffis, ed. par Cl. Huart. London—Leyden 1909 (GMS, IX).  
 Goeje M. J., de. La fin de l'empire des Carmathes de Bahrain. JA, 9 sér, vol. V, 1895.  
 Goeje M. J., de. Memoire sur les Carmathes de Bahrain. Leyde, 1886.  
 Goldziher I. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shi'a und sunniti-schen Polemik. Akademie d. Wissenschaft, Philol.-Hist. Kl., I. Wien, 1874.  
 Goldziher I. Das Prinzip der Takiya im Islam. ZDMG, Bd. LX, 1906.  
 Goldziher I. Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya Sekte. Leiden, 1916.  
 Hamdani H. History of the Ismaili Da'wat. JRAS, 1932, № 1.  
 Hodgson M. G. S. The order of assassins. Hague, 1955.  
 Huart Cl. Isma'iliya. EI, vol. II.  
 Jacob G. Die Bektashiye. Abhandlung d. Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaft, I Kl., XXIV, Theil III. München, 1909.  
 Ivanow W. A creed of the Fatimids. Bombay 1936.  
 Ivanow W. A guide to ismaili literature. London, 1933.  
 Ivanow W. Brief survey of the evolution of Ismailism. Bombay, 1952.  
 Ivanow W. Early Shi'ite movements. JBBRAS, vol. 17, 1941.  
 Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. JBBRAS, vol. 16, 1940.  
 Ivanow W. Studies in early Ismailism. Cairo, 1948.  
 Ivanow W. The rise of the Fatimids. London, 1942.  
 Lewis B. The origins of Ismailism. Cambridge, 1940.  
 Macdonald B. D. Ithna'ashariya. EI, vol. II.  
 Macdonald B. D. Shi'a. EI, vol. IV.  
 Massignon L. Esquisse d'une bibliographie qarmate. В сб.: Ajab-nama—A Volume of oriental studies, presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.  
 Massignon L. Karmates. EI, vol. II.  
 Minorsky V. La domination des Dailamites. Paris, 1932.  
 Nöldeke Th. Das Heiligtum Husain's zu Kerbala. Berlin, 1909.  
 Querry A. Droit musulman. Recueil des lois, concernant les Musulmanes-Chyites, vol. I—II. Paris, 1871—1872.  
 Riza Tewfiq см.: Feylesuf Riza.  
 Sadighi G. Les mouvements religieux iraniens. Paris, 1939.  
 Tornauw N. Le droit musulman exposé d'après les sources. Paris, 1860 (франц. пер. с нем.).

### مربوط به فصل دوازدهم منابع

- Абу Са'ид ал-Мейхени, шейх — Жизнь и речи старца Абу Са'ида (Халат у суханан-и шейх Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).  
 'Аттар, Фарид ад-дин — Tadhkirat al-awliya, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II. London—Leyden, 1905—1907 (перс. текст).  
 Афлаки, Афзаль ад-дин — Манакиб ал-'арифин. В кн.: Cl. Huart. Les saints des derviches-tourneurs, t. I. Paris, 1918 (франц. пер.).  
 Джами, Нур ад-дин — The Nafahat al-uns min hadharat al-quds, ed. by 'Abd al-Hamid and Kabir ad-din Ahmad. Calcutta, 1859 (перс. текст).  
 Джуллаби Худжвири — Раскрытие скрытого за завесой (Кяшф аль-мах-джуб). Посмертн. изд. В. А. Жуковского. Л., 1926 (перс. текст, указатели и предисл.).  
 Джуллаби Худжвири — The Kashf al-Mahjub..., transl. by R. A. Nicholson. London, 1911 (GMS, XVII) (англ. пер.).  
 Ибн ал-'Араби — Фусус ал-хикам. Каир, 1309—1891; нов. изд. Каир, 1321—1903 (оба изд. с комментарием 'Абд ар-Раззака Кашани, араб. текст).  
 Ибн ал-'Араби — Футухат ал-Маккийа. Булак, 1274—1857 (араб. текст).

- Дука — Ducas. *Historia. Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, ed. J. Bekker. Bonn, 1834 (греч. текст и итал. пер.).
- Захиди, Хусейн ибн шейх Абдал — *Silsilat an-nasab-i Safawiya ...* Berlin, 1343—1924/25 (Serie «Iranschahr») (перс. текст).
- Зено, Катерино — *Travels in Persia...* HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
- Казвини, Мир Иахйа. *Лубб ат-таварих*. Изд. сейида Джалал ад-дина Техрани. Тегеран, 1315 х. солн. — 1936 (перс. текст).
- Казвини, Хамдаллах Мустауфи, *Тарих-и гузидэ* — *The Tarikh-i guzida...* ed. by E. G. Browne. Leyden—London, 1910 (GMS, XIV/1—2) (факсимиле перс. рук. и сокращенный англ. пер.).
- Мар'аши, Захир ад-дин — *Sehir eddin's Geschichte von Tabaristan...* hrsg. von B. Dorn. SPb., 1850 (перс. текст).
- Рашид ад-дин Фазлаллах — *Джами' ат-таварих*, т. III. Научно-критич. изд. перс. текста А. А. Али-заде и рус. пер. А. К. Арендса. Баку, 1957.
- Рашид ад-дин Фазлаллах — *Мукаабат-и Рашиди*. Изд. проф. Хан Бахадур Мухаммеда Шафи'. Лахор, 1947 (перс. текст).
- Rota — Rota, G. *La vita del Sophi, re di Persia ...* (в приложении к кн. R. du Mans. *Estat de la Perse en 1660*, ed. par Ch. Schefer. Paris, 1890).
- Сейфи, Сейф ибн Мухаммед ал-Харави — *Тарих-намэ-йи Харат*. Изд. проф. Мухаммед-Зубейра ас-Сиддики. Калькутта, 1944 (перс. текст).
- Таваккуль ибн-Баззас — *Сафват ас-сафа'*. Бомбей, 1328—1910 (перс. текст).
- Тазкират ал-мулук — *The Tadhkirat al-muluk...* ed. by V. Minorsky. Leyden—London, 1943 (GMS NS, XVII) (перс. текст и англ. пер.).
- Фазлаллах ибн Рузбихан Хунджи — *V. Minorsky. Persia in A. D. 1478—1490, an abridged translation of Fadlallah b. Ruzbihan Khundji's «Tarikh-i 'Alamara-yi Amini»*. London, 1957 (англ. пер.).
- Хасан Румлу — *A Chronicle of the Early Safawis...* ed. by C. N. Seddon. Gaekwad's Oriental Series, № LVII (перс. текст), LXIX (сокращенный англ. пер.). Baroda, 1931—1934 (Ахсан ат-таварих, т. XII).
- Хасан Румлу — *Ахсан ат-таварих*. Рук. ЛГПБ, каталог Дорна, № 287 (тт. XI и XII, перс. текст).

## تالیفات کتبی

- Бартольд В. В. *Народное движение в Самарканде 1365 г.* ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. *Новый источник по истории Тимуридов*. Зап. ИВАН, т. V. Л., 1935 (посмертн. изд.).
- Гордлевский В. А. *Из религиозных исканий в Малой Азии — кызыл-баши*. «Русская мысль», 1916, № 11.
- Ибрагимов Джафар. *Ардебильское владение Сефевидов*. Баку, 1960.
- Ибрагимов Джафар. *Феодальные государства на территории Азербайджана XV в.* Баку, 1962.
- Иванов П. П. *Хозяйство джуйбарских шейхов*. М.—Л., 1954.
- Миклухо-Маклай Н. Д. *Шинзм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв.* В сб.: *Памяти акад. И. Ю. Крачковского*. Изд. ЛГУ, 1958.
- Молчанов А. А. *К характеристике налоговой системы в Герате эпохи Алишера Навои*. В сб.: *Родоначальник узбекской литературы*. Ташкент, 1940.
- Новичев А. Д. *Крестьянское восстание в Турции в начале XV века*. «Проблемы востоковедения», 1960, № 3.
- Петров П. И. *Данные источников о составе воинских контингентов Исмаила I*. «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
- Петрушевский И. П. *Внутренняя политика Ахмеда Ак Койунлу*. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Петрушевский И. П. *Городская знать в государстве Хулагуидов*. «Советское востоковедение», т. V. М.—Л., 1948.



- Carra de Vaux-Ghazali. Paris, 1902.  
 Ethé H. Der Çufismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie. Morgenlandische Studien. Leipzig, 1870.  
 Gobineau J. A. Trois ans en Asie — 1855—1858. Paris, 1859.  
 Goldziher I. Abdal. EI, vol. I.  
 Goldziher I. L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. Revue de l'histoire des religions, vol. 37, 1898.  
 Goldziher I. Asketismus und Sufismus. В кн.: J. Goldziher. Vorlesungen über den Islam, Bd. IV. Heidelberg, 1925.  
 Goldziher I. Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Çufismus. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, 1899.  
 Guyard St. 'Abd ar-Razzaq et son traité de la prédestination et du libre arbitre. JA, 7 sér., t. I.  
 Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums. «Der Islam», Bd. VI, 1916.  
 Horten, Max. Indische Strömungen in der Islamischen Mystik, Bd. I—II. Heidelberg, 1927—1928.  
 Macdonald D. B. 'Abd ar-Razzaq Kashani. EI, vol. I.  
 Macdonald D. B. Al-Ghazali. EI, vol. II.  
 Macdonald D. B. Derwish. EI, vol. I.  
 Macdonald D. B. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. JRAS, 1901—1902.  
 Macdonald D. B. The life of al-Ghazali with special references to his religious experiences and opinions. JAOS, vol. XX, 1899.  
 Margoliouth D. S. Kadirya. EI, vol. II.  
 Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922 (2-d ed. Paris, 1954).  
 Massignon L. La passion d'al-Halladj, martyr mystique de l'Islam. Paris, 1922.  
 Massignon L. Tarika. EI, vol. IV.  
 Massignon L. Tasawwuf. EI, vol. IV.  
 Merx A. Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893.  
 Nicholson R. A. The idea of personality in sufism. Cambridge, 1923.  
 Nicholson R. A. The lives of 'Umar ibn al-Farid and Ibn al-'Arabi. JRAS, 1906.  
 Nicholson R. A. The mystics of Islam. London, 1914.  
 Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.  
 Palmer E. H. Oriental mysticism. 2-d ed. with an introduction by A. J. Arberry. London, 1938.  
 Rose H. A. The Darvishes. Oxford, 1927.  
 Smith, Margaret. Rabi'a the mystic. Cambridge, 1928.  
 Smith, Margaret. Studies in early mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.  
 Tholuck F. A. Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Bero-lini, 1821.  
 См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. VIII и IX (Источники и пособия)

### مربوط به فصل سیزدهم منابع

- Анджолелло — Discourse of ... G. M. Angiolello. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).  
 Анонимный венецианский купец — The travels of a Merchant in Persia. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).  
 Анонимный историк шаха Исма'ила I — The early years of Shah Ismail..., ed. by Denison Ross. JRAS, 1896 (перс. текст).  
 Вассаф — Китаб-и мустатаб-и Вассаф. Бомбей, 1269 — 1852/53 (перс. текст; перепечатка: Тегеран, 1336 х. солн. — 1959).

Ибн ал-'Араби — The Tarjuman al-ashwaq, a collection of mystical odes Ed. by R. A. Nicholson. В серии: Oriental Translation Fund, New Series, vol. XX. London, 1911 (араб. текст, англ. пер. и комментарий).

Ибн ал-Мунаввар — Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Са'ида (Асрар ат-таухид фи-макамаат аш-шейх. Аби Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).

Кашани, 'Абд ар-Раззак — Abdu-r-Razzaq's Dictionary of the technical terms of the Sufies, ed. by Sprenger. Calcutta, 1845 (араб. текст).

Кашифи, Фахр ад-дин 'Али ибн Хусейн-и Ва'из — Рашахат 'айн ал-хай-ат. Лукноу, 1308—1890; также: Ташкент, 1329—1911 (перс. текст).

Кермани, Шах Ни'маталлах Вали — *Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani. Textes persanes publiés avec une introduction par Jean Aubin. Teheran — Paris, 1956.*

Кушейри, Абу-л-Касим — Ар-Рисалат ал-Кушейрийа. Булак, 1287—1870 (араб. текст).

Лахори, Рахималлах. — Хазинат ал-асфийа. Каунпур, 1312—1894 (перс. текст).

Лутф-'Али-бек Азур-и Исфахани. — Аташкада. Калькутта, 1249—1833; также: Бомбей, 1277—1860 (перс. текст).

Massignon L. *Récueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929.*

Риза-Кули-хан Хидайат — Маджма' ал-фусаха'. Тегеран, 1295—1878 (перс. текст).

Риза-Кули-хан Хидайат — Рийаз ал-'арифин. Тегеран, 1305—1887 (перс. текст).

Руми, Джалал ад-дин, Миснави — The Mathnavi-i Ma'nawi, ed. from the oldest manuscripts... by R. A. Nicholson, vol. 1—8. London—Leyden, 1926—1940 (перс. текст, англ. пер. и комментарий).

Халат у суханан — см.: Абу Са'ид.

Харакани, Абу-л-Хасан, шейх — Е. Э. Бертельс. Нур ал-'улум — жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани. В сб.: Иран, т. III. Л., 1929 (перс. текст, рус. пер. и введение).

### تالیفات کمری

Бертельс Е. Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии. В сб.: Восточные записки, т. I. Л., 1927.

Бертельс Е. Э. Суфийская космогония у Фарид ад-дина 'Аттара. Яфетический сборник, III, 1924.

Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — Е. Э. Бертельс. Избр. труды [т. III] М., 1965.

Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.

Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954.

Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры. Труды Восточной комиссии имп. Московского археологич. общества, т. II. М., 1895.

Семенов А. А. Бухарский шейх Баха уд-дин [Накшбанд]. Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.

Abu Bakr Siraj ad-din. The origins of sufism. «Islamic Quarterly», vol. III, № 1. London, 1956.

Affifi A. The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi. Cambridge, 1939.

Arberry A. J. An Introduction to the history of sufism. Oxford, [1942].

Arberry A. J. Le soufisme. Introduction, trad. franç. de J. Gouillard. Paris, 1952.

Asin Palacios M. Algazel. Zaragoza, 1901.

Asin Palacios M. La mystique d'al-Ghazzali. «Mélanges de la faculté orientale de l'Université St. Joseph», t. VII. Beyrouth, 1914—1921.

Browne E. G. The Sufi-mysticism. В кн.: A. Literary history of Persia, vol. I, chap. XII.

Carr de Vaux. Djalaal ad-din Rumi. EI, vol. I.

Петрушевский И. П. Государства Азербайджана в XV в. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.

Петрушевский И. П. Из истории Ширвана в конце XV в. «Исторический журнал», 1944, № 1.

Петрушевский И. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении XVI — нач. XIX вв. Изд. ЛГУ, 1949.

Степанов А. С. Труд Дуки как источник по истории восстания Бёрклюдже Мустафы. «Византийский временник», т. V, 1952.

Стржева Л. В. Сербедары Самарканда. Уч. зап. ЛГУ, № 98, 1949.

Тверитинова А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в Турции. «Византийский временник», т. XI, 1956.

Успенский Ф. И. Очерки по истории Трапезунтской империи. Л., 1929.

Шахмалиев Э. М. К вопросу о дипломатических сношениях первых Сефевидов с западными странами. Уч. зап. Азербайджанского гос. ун-та, серия историч. наук, вып. 1, 1950.

Эфендиев О. А. Из истории социальной и политической борьбы в Азербайджане на рубеже XV и XVI вв. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII, 1960.

Эфендиев О. А. К некоторым вопросам внутренней и внешней политики шаха Исмаила I. Труды Ин-та истории АН АзССР, т. VII. Баку, 1957.

Эфендиев О. А. Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку, 1961.

Aubin, Jean. Etudes Safavides, I. Journal of the economic and social history of the Orient, vol. II, pt. I. Leiden, 1959.

Babinger F. Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja. В сб.: 'Ajab-nama — A Volume of oriental studies presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.

Babinger F. Scheich Bedr ed-din... Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im Altosmanischen Reich. «Der Islam», Bd. XI, 1921.

Bayani Kh. Les relations de l'Iran avec l'Europe Occidentale à l'époque Safavide. Paris, 1937.

Browne E. G. Note on an apparently unique manuscript—History of the Safawiy Dynasty. JRAS, 1921, July.

Büchner V. F. Serbedars. EI, vol. IV.

Фальсафи, Насраллах. Тарих-и равабит-и Иран ба Урупа дар даурэ-и Сафавийэ. Тегеран, 1334 х. солн. — 1955 (на перс. яз.).

Hinz W. Irans Aufstieg zum Nationalstaat im XV Jahrhundert. Berlin, 1936.

Икбаль (Эгбаль), 'Аббас. Тарих-и муфасссал-и Иран аз истила-и мугуль та инкираз-и Каджарийэ. Тегеран, 1320 х. солн. — 1941 (на перс. яз.).

Касрави, Ахмад. Шейх Сафи ва табараш. Тегеран, 1323 х. солн. — 1944 (на перс. яз.).

Minorsky V. A Mongol decree of 720—1320 to the family of shaykh Zahid. BSOS, vol. XVI, pt. 3, 1954.

Minorsky V. Musha'sha'. EI, Supplements, livre, 4, 1937.

Minorsky V. Shaykh Bali-efendi on the Safavids. BSOS, vol. XX, 1957.

Minorsky V. The Aq Qoyunlu and land reforms. BSOS, vol. XVII, pt 3, 1955.

Minorsky V. The poetry of Shah Isma'il. BSOS, vol. X, pt 4, 1942.

Minorsky V. The supporters of the lords of Ardabil. В кн.: Tadhkirat al-muluk (Appendices)..., ed. by V. Minorsky. London. 1943 (GMS NS, XVI).

Петрушевский И. [П]. Нахзат-и сарбадаран дар Хорасан. «Фарханг-и Иран замин», джилд-и 5—6, 1341 х. солн. — 1962 (перс. пер. с рус. Карима Кишаварза)

Roemer H. R. Die Safawiden. Freiburg, 1953.

Spuler B. Die Mongolen in Iran. 2 Aufl. Berlin, 1955.

Togan, Zaki Validi. Sur l'origine des Safavides. «Melanges Massignon», vol. III. Damas, 1957.

# منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

<https://www.facebook.com/books4all.net>